

**Análisis de los *juegos del lenguaje* en la cosmovisión *Inga* de Aponte, a partir del concepto  
*formas de vida* de Wittgenstein.**

**Liliana Damaris Carlosama Mavisoy**

**Universidad Tecnológica de Pereira  
Facultad de Bellas Artes y Humanidades  
Licenciatura en Filosofía  
Pereira, Risaralda  
2019**

**Análisis de los *juegos del lenguaje* en la cosmovisión *Inga* de Aponte, a partir del concepto  
*formas de vida* de Wittgenstein.**

**Liliana Damaris Carlosama Mavisoy**

**Monografía para optar el título de licenciada en Filosofía**

**Director**

**Oscar Eduardo Ocampo Ortiz**

**Universidad Tecnológica de Pereira**

**Facultad de Bellas Artes y Humanidades**

**Licenciatura en Filosofía**

**Pereira, Risaralda**

**2019**

## **Agradecimientos**

En primera instancia quiero agradecer a mi madre, **Rosaura Mavisoy Chasoy**, ella ha sido siempre mi motor y mi gran apoyo en todos mis proyectos. Gracias a su esfuerzo como artesana se cumple una de nuestras metas tan anheladas. Ella ha sido mi inspiración para seguir luchando y seguir tejiendo mis sueños y mis proyectos, mi madre no solo tejió para sacar a sus hijos adelante sino también para inculcar mi identidad como *Inga*. Aprovecho y agradezco también a la madre de nuestras madres *a mama alpa*.

También quiero agradecer a mi padre, **Diego Carlosama**; mis hermanos, **Pedro Carlosama y Jhon Fredy Carlosama**. Gracias por su apoyo, por el ejemplo y enseñanzas como líderes para seguir velando por los saberes ancestrales y el territorio *Inga* de Aponte, así mismo por sus aportes en el trabajo de la Investigación. En este recorrido también agradezco a **Martha Janeth Jojoa y Javier Sánchez**, quienes me han acompañado en el largo proceso de formación profesional y en mi diario vivir. Su apoyo incondicional ha sido una de los motivos para que este sueño se haga realidad, al igual que mi madre ellos han sido mi motor para seguir alcanzando mis proyectos.

De igual forma a toda la comunidad *Inga* de Aponte, artesanas, taitas, maestros y líderes que aportaron e hicieron posible la Investigación. Al cabildo Indígena Universitario UTP el cual me apoyó en mi proceso reivindicativo con mi pueblo *Inga* también posibilitó mi estadía por la universidad ante las distintas circunstancias. No olvido a mis maestros **Oscar Eduardo Ocampo, Juan Manuel López, Luis Guillermo Quijano** y demás profesores del programa de Filosofía por sus grandes aportes en este tejido de conocimientos. Gracias por tejer junto a los estudiantes sueños y metas, el tejido más bonito que dejan en nuestras vidas son sus conocimientos y las ganas de seguir aprendiendo. *Pai pai*.

## Índice

Introducción.....	1
Capítulo I: Conceptos filosóficos de Wittgenstein.....	6
1. 1. Crítica a la mirada tradicional sobre el lenguaje.....	6
1.2. Juegos del lenguaje.....	10
1.2.1. Parecidos de familia.....	14
1.3. Formas de vida.....	16
1.3.1. Seguir una regla.....	19
1.3.2 El sentido está en el uso.....	20
Capítulo II: Juegos del lenguaje Inga.....	22
2.1. Consideraciones previas en torno a la comunidad Inga y a sus juegos del lenguaje.....	22
2.1.1. Marco geográfico.....	22
2.1.2. Marco histórico.....	22
2.1.3 Contextualización de los juegos del lenguaje Inga.....	23
2.2. Juego de la lengua Inga.....	27
2.2.1. La cosmovisión Inga que se expresa en su lengua.....	28
2.2.2. La lengua como base de la identidad cultural.....	50
2.2.3. El pensamiento y los principios Ingas que se transmiten en la lengua nativa, el suma  kausai.....	53
2.3. Juego del tejido Inga.....	57
2.3.1. El tejido un lenguaje de supervivencia.....	58

2.3.2. El tejido un lenguaje religioso.....	60
2.3.3. El lenguaje del quipu como referente ancestral del lenguaje en el tejido Inga.....	67
2.3.4. El tejido un lenguaje poético- filosófico.....	69
2.3.5. La función social del tejido.....	85
2.4. Juego del sagrado remedio del yagé.....	87
2.4.1. El yagé como palabra de los ancestros.....	91
2.4.2. El yagé como el arte de tejer la memoria colectiva.....	94
2.4.3. El diálogo con mama alpa.....	96
Conclusiones.....	100
Recomendaciones.....	105
Anexos.....	106
a) Anexos fotográficos .....	106
b) Anexos entrevistas audios .....	110
Glosario.....	111
Referencias .....	112

## Introducción.

Teniendo en cuenta que el Resguardo *Inga* de Aponte se encuentra en vía de extinción física y cultural el presente trabajo de investigación se detiene en sus prácticas expresivas, y utiliza las herramientas que nos proporciona la filosofía del lenguaje para analizar, ampliar resaltar, fortalecer y reivindicar sus expresividades, ya que, tanto la lengua como sus otras expresiones son vitales para que este pueblo indígena pueda seguir existiendo. Por medio de este análisis también se rescata los saberes ancestrales de *mayores* y *sabios*, los cuales se piensan en sus lenguajes y modos de vida.

Las prácticas expresivas de la comunidad Inga como su *lengua Inga*, *el tejido* y *el sagrado remedio del yagé*, son lenguajes que no son conocidos ni reconocidos por las institucionalidades, sino por el contrario discrepados y excluidos. Esto implica que el remedio del yagé sea visto como un alucinógeno, el tejido como una artesanía o accesorio y la lengua no tiene importancia fuera de los contextos de las comunidades étnicas. Una de las reflexiones filosóficas que permiten ampliar y comprender el fenómeno del lenguaje es la filosofía de Wittgenstein, específicamente en *Investigaciones Filosóficas* cuyos elementos conceptuales son: *juegos del lenguaje* y *formas de vida*. Estas nociones inciden en la comprensión de las distintas prácticas expresivas.

Ahora bien, la investigación desarrolla un análisis *de los juegos del lenguaje* aplicada en la cosmovisión *Inga de Aponte*, a partir del concepto *formas de vida* [*Lebensform*] de Wittgenstein.

Para esto, se identifica los elementos filosóficos *juegos de lenguaje* y principalmente *formas de vida*, instrumento que permite apelar por la diversidad de las expresividades, dar sentido a sus prácticas y sobre todo velar por la biodiversidad orgánica y cultural, que como cualquier otra cultura es fundamental, pues implica una forma de ver la vida y expresarlas en su construcción de

sentido. En este orden, y siguiendo a Wittgenstein no hay ningún lenguaje superior a otro, pues cada uno expresa una concepción de las formas de vida particulares. También se identifican las prácticas expresivas del pueblo Inga, esto para analizar, dar a conocer y reivindicar sus lenguajes. Para esto se realizan entrevistas y conversatorios inteligentes con grupos focales de la comunidad.

Por consiguiente, el presente trabajo de investigación se desenvuelve en dos capítulos y sus correspondientes ítems. El primer capítulo, *Conceptos filosóficos de Wittgenstein*, bases filosóficas que fundamentan y amplían la concepción de lenguaje y permiten el vínculo con lo que la comunidad Inga expresa a partir de sus lenguaje y cultura.

Los ítems que componen este primer capítulo son: primero, *Critica a la mirada tradicional del lenguaje*. En este ítem se hace hincapié al pensamiento sesgado sobre el lenguaje, tanto por la tradición y el mismo Wittgenstein en su libro el *Tractatus*. La tradición, reduciendo los lenguajes a uno solo, con una simple función expresiva y significativa de manera sustantiva como se ve en el *Tractatus* donde se reduce el lenguaje a lo ideal, único y universal como forma de representar las cosas. Estas miradas son la que cuestiona Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*, no hay un único lenguaje y tampoco son perfectos, al contrario, estos son diversos e imperfectos y con múltiples funciones.

El segundo ítem, expone el concepto de *juegos del lenguaje*. Una de las nociones principales en su segunda etapa de su filosofía. En este pensamiento, se abandona al lenguaje único y universal y se adhieren las múltiples expresividades, denominadas así, como: *juegos del lenguaje*, su filosofía no pretende dar definiciones sustantivas de los fenómenos, pues todos son distintos, variados, dinámicos, sólo existe aires de familia, es decir que, aunque haya una cierta estructura compartida, ningún juego del lenguaje es idéntico a otro.

El filósofo utiliza la metáfora de *juegos del lenguaje* para no caer en ciertas definiciones, que pretendan eliminar u homogenizar los lenguajes, Sin embargo, a través de la metáfora se transporta y explica la funcionalidad de los lenguajes, los cuales son prácticos, distintos y regidos por reglas y grupos que los juega y los comprende.

Tercer ítem, expone el concepto de *Formas de vida*. Este concepto al igual que *juegos del lenguaje* son importantes en esta filosofía. Wittgenstein no desarrolla este concepto, sin embargo, no lo desliga de los *juegos del lenguaje*. Los *juegos del lenguaje* como las *formas de vida* se complementan y no se puede pensar el uno sin el otro, por lo menos desde este pensamiento. Esto se debe, a que las formas de vida son el fundamento de las practicas expresivas, son ellas las que crean los *juegos del lenguaje*.

El concepto *formas de vida* se direcciona hacia la biodiversidad y a su modo de vida: “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, 1998, p.13). Para imaginar o pensar en un lenguaje, imaginamos quienes podrían hablarlo y cuál es su modo de vida. Las expresividades no son entes que se crean por sí solos, hay una forma de vida que les da sentido, que siguen las reglas de sus lenguajes en la vida práctica y vivencial de sus hablantes. Depende de las dinámicas de las formas de vida dependen las dinámicas de *los juegos del lenguaje*.

El segundo capítulo desarrolla el tema de *juegos del lenguaje Inga*. Aquí se da a conocer y se analizan tres prácticas expresivas del Resguardo Inga de Aponte como son: *lengua Inga*, *el tejido* y *el sagrado remedio del yagé*. Así mismo, en la medida en que se habla de estas prácticas en términos de lenguajes se reivindica su lugar como: *juegos del lenguaje* o prácticas expresivas. Ahora bien, el segundo capítulo contiene cuatro ítems.



El primero, consideraciones *previas entorno a la forma de vida Inga y a sus juegos del lenguaje*. Estas consideraciones ubican y contextualizan al lector desde un marco histórico y geográfico quienes, dónde y bajo qué dinámicas se encuentran la *forma de vida Inga* y sus *juegos del lenguaje*.

El segundo, *Juego de la lengua Inga*. En este ítem se exponen y se analizan términos en su lengua propia, los análisis no se reducen a un estudio gramatical sino más bien al modo que considera Wittgenstein, es decir desde *las formas de vida*, el cual permite ir a la comunidad focal, a sus prácticas y cosmovisión, a su modo de vida. Bajo este instrumento de estudio se analizan ejemplos concretos en la lengua Inga: *mama alpa* (mama tierra), *wasikamas* (cuidadores del territorio), *Sara* (diosa del maíz), *mama Killa* (madre luna), *tulpa* (casa del abuelo fuego-fogón), *minga* (práctica asociativa-tejedora de pensamiento, identidad, luchas y proyectos), *suma kausai* (un vivir bonito o vivir en armonía). Con estos análisis se amplía la mirada del juego de la lengua Inga, también de sus saberes y la incidencia de la comunidad dentro de un territorio colombiano. En este ítem también se prioriza a la *lengua Inga como base de la identidad cultural*. Aquí se hace un llamado a las familias Ingas y a las instituciones frente al fortalecimiento e interés por la lengua propia la cual contiene la identidad y el pensamiento.

El tercer ítem, es el *juego del tejido*. En este punto se expone el *lenguaje del tejido*. Una práctica sagrada que nace con la madre tierra quien es la primera maestra en el tejido. Esta práctica es el lenguaje de supervivencia, de lo religioso, de lo poético y filosófico. El tejido del *chumbe* (cinturón) *la pacha* (vestido de la mujer) y la *Kusma* (vestido del hombre) son las expresiones de lo sagrado y de la identidad.

Las figuras, colores y nudos son los códigos que se inscriben en el lenguaje del tejido. Poéticamente en el tejido se expresan mensajes, pensamientos, y memorias. De la misma manera

fomenta principios de vida del pueblo Inga. En este lenguaje poético también se resguarda el pensamiento Inga.

El cuarto ítem desarrolla *Juego del sagrado remedio del yagé*. Aquí se expone esta práctica como el lenguaje de lo sagrado que es revelador y a la misma vez enigmático. A la manera del oráculo de Delfos, en donde la divinidad expresa un gran conocimiento mediante el acertijo, de esta misma manera nos habla el yagé. Es una experiencia discursiva impactante que cualquier persona después de vivirla jamás olvida. En este lenguaje habla la comunidad, la madre tierra y nuestra interioridad a través de los colores, figuras, sonidos, sueños, pensamientos, consejos y vivencias.

## Capítulo I

### Conceptos filosóficos de Wittgenstein

#### 1.1. Crítica a la Mirada Tradicional sobre el Lenguaje

La filosofía de Wittgenstein expuesta en el libro *Investigaciones filosóficas* muestra otra perspectiva de pensamiento sobre las características y potencialidades del lenguaje. Revoluciona la manera de abordar la discusión sobre el lenguaje frente a otros filósofos de la tradición como lo es san Agustín y el mismo Wittgenstein del *Tractatus*. Es la otra cara de pensamiento ya que no continúa en absoluto con la tradición filosófica entorno al lenguaje como espejo de mundo con su función descriptiva, es el punto del desvío sobre dichos caminos pensados por la filosofía clásica. El otro rostro revolucionario en torno a dicha filosofía es la que nos da la libertad de mirar, comprender y proponer los distintos fenómenos del lenguaje que sucede en nuestra sociedad.

Comprender la filosofía wittgenstiana amerita detenernos también en las reflexiones de los filósofos tradicionalistas como San Agustín, al cual en contraposición Wittgenstein critica en las primeras partes del libro *Investigaciones filosóficas*. Es allí donde se advierte claramente su postura y análisis de las otras funciones que posee el lenguaje.

El filósofo considera al lenguaje de la tradición como el lenguaje primitivo y simplista. En el cual se remite a nombrar objetos:

Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que, con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos. (Wittgenstein, 1988, p.8)

En la concepción de San Agustín se puede ver que el lenguaje tiene un rasgo característico que es el que le da la voz, el sonido enuncia el objeto, es decir, aquello que oralmente se enuncia. En este mismo sentido Wittgenstein habla del lenguaje agustiniano como un primer lenguaje: el primitivo con que señalando el objeto aprendemos el significado de la palabra, lo cual suele suceder en la etapa de la niñez. Un lenguaje fundamentalmente esencialista y metafísico, donde el habla describe una realidad estática cosificada.

En la etapa de la niñez las madres enseñan a sus hijos las palabras señalando los objetos, Wittgenstein (1988) expone: “El niño emplea esas formas primitivas de lenguaje cuando aprende a hablar. El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento” (p. 9). Este fenómeno es el que sucede en la primera etapa del proceso de aprendizaje lingüístico. Donde se adiestra al hombre a través de signos, creando un lenguaje de objetos y cosas.

Un análisis entorno al lenguaje visto parcialmente, como aquel en que enunciamos algo y lo aprendemos en nuestra primera etapa, es aquella mirada del lenguaje que no nos deja ir a la complejidad de este fenómeno. Se aclara que lo dicho sí hace parte del lenguaje, pero no se puede considerar que sólo aquello es lenguaje: “Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema” (Wittgenstein, 1988, p. 9). El filósofo aclara que el sistema del lenguaje es más amplio y no se limita a esa mirada, en otras palabras, Wittgenstein a esa concepción la llama simplista porque reduce el lenguaje a una sola expresividad. Él analítico lo argumenta de la siguiente manera:

Imagínate ahora que alguien entendiese esa escritura como si cada letra correspondiera simplemente a un sonido y no tuviesen también las letras funciones enteramente diferentes. Una concepción tan simplista de la escritura se asemeja a la concepción del lenguaje de Agustín. (Wittgenstein, 1988, p.9)

El lenguaje simple es aquel que sólo cumple con una función, se entiende el lenguaje de una forma exclusiva y que como se mencionó anteriormente se pretende mirarlo desde allí, un lenguaje

que no abarca lo plural y no es multifacético. No se mira los otros posibles hechos que suceden en el lenguaje: pobre y escaso de funciones, estéril en las distintas expresividades. Las palabras que funcionan como una caja de herramientas tienen una similar función multifacética en los diversos juegos del lenguaje propuestos por este autor, pero este modelo lingüístico agustiniano no funciona de esa manera sólo cumple con una función: La nominativa, nombrar sustantivos.

Haciendo un rastreo de esta visión tradicionalista, Wittgenstein, no la admite como filosofía que describa de manera acertada las potencialidades y amplitud del lenguaje. Así, mismo reconoce y refuta las reflexiones reduccionistas del *Tractatus*:

Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus lógico philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos, que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar. Pues, desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube de reconocer graves errores en lo que había suscrito en ese primer libro. (Wittgenstein, 1988, p.8)

Cabe añadir que el *Tractatus*, es la obra de su primera etapa filosófica que los comentaristas han caracterizado como etapa analítica, esta fue la escalera que utilizó y abandonó Wittgenstein para ascender a la filosofía de madurez en torno al lenguaje. La mirada sesgada del lenguaje y errores cometidos en el mencionado libro se esgrime a continuación de la siguiente manera: “El libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje” (Wittgenstein, 1922, p.12). Aquí, Wittgenstein se ocupa del lenguaje pretendiendo esclarecer y combatir ciertos problemas filosóficos.

En estas reflexiones se apela a un lenguaje universal y unívoco. Un lenguaje ideal basado en la lógica que fuera coherente con la realidad. Las grandes dificultades de esta mirada parcial que se fundamenta en la lógica, y fundamentalmente en la presuposición de igualdad de forma entre el

lenguaje y el mundo, sólo permiten comprender una forma del lenguaje, la de la función descriptiva. Pues el fundamento de este únicamente cumple con la función de figurar el mundo: “Lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poderla figurar por completo-justa o falsamente- es la forma lógica, esto es la forma de la realidad” (Wittgenstein, 1922, p.21). El lenguaje figurativo hace referencia a la figura lógica que se extrae de lo que sucede en el mundo. Wittgenstein comparaba el lenguaje como espejo porque quizá cumplía con la misma función, de revelar la imagen de lo real mediante la descripción. Karam (2007) afirma: “El *Tractatus* versa sobre el isomorfismo de lenguaje y mundo, y la reducción del lenguaje a su función descriptiva. Lenguaje y mundo tienen un elemento común: su forma” (p.3). La metáfora del espejo sobre el lenguaje en el *Tractatus* precisa con lo que menciona Karam: la forma, cuya figura es similar tanto en el lenguaje como en lo real.

Los análisis someros, esbozados sobre el *Tractatus* muestran la mirada tradicional y reductiva del lenguaje, como una única forma: de decir el mundo, pero no sólo eso, sino que idealiza el lenguaje que cumple con dicha función bajo el estándar de la lógica:

(...). Pues entonces puede parecer como si hablásemos en lógica de un lenguaje ideal. Como si nuestra lógica fuera una lógica, por así decirlo, para el vacío. — Mientras que la lógica no trata del lenguaje — o del pensamiento — en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural, y lo más que puede decirse es que construimos lenguajes ideales. Pero aquí la palabra «ideal» sería desorientadora, pues suena como si esos lenguajes fuesen mejores, más perfectos, que nuestro lenguaje corriente; y como si le tocara al lógico mostrarles finalmente a los hombres qué aspecto tiene una proposición correcta. (Wittgenstein, 1988, p. 37)

El problema de este ideal lingüístico es que anula los otros lenguajes que normal y cotidianamente tejemos en nuestra vida real. No hay un reconocimiento por los lenguajes y ese lenguaje ideal, termina siendo aún más ideal, menos real ya que la manifestación del lenguaje es amplia y la realidad de este es contradictoria con el tipo de lenguaje que se pretendía reducir,

encajar y homogenizar mediante ciertas pautas positivistas. Sólo remitiéndonos a la realidad de las manifestaciones del lenguaje cobra sentido este fenómeno: “Es el aparato de nuestro lenguaje ordinario, de nuestro lenguaje de palabras, lo que primariamente denominamos lenguaje; y luego otras cosas por analogía o comparación con éste” (Wittgenstein, 1988, p.114). Las reflexiones parciales en el *Tractatus* se deben a que no se analiza la realidad de los lenguajes, especialmente, los ordinarios que son los que permiten comprender las complejidades y amplitud de dicho fenómeno.

Ahora bien, Los análisis que hacen San Agustín y el primer Wittgenstein como algunos estudiosos lo mencionan en el primer libro no son acertados. Por una parte, se reduce al lenguaje en una mera serie de cosas u objetos y por otra se lo reduce a un uso descriptivo. Ambas posturas castran la funcionalidad y diversidad del lenguaje. La filosofía de Wittgenstein es rigurosa; prima ante todo la lógica lo que consecuentemente sobre estima el lenguaje científico que es el que cumple con la función de describir hechos reales. Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* propone en su filosofía del lenguaje todas las formas expresivas, el cual descarta el pensamiento reduccionista e ideal. Su pensamiento es contrario a esta mirada y se despliega en los *juegos del lenguaje y formas de vida*.

## **1.2. Juegos del Lenguaje**

En esta filosofía ya no se pretende ver el lenguaje desde un único, normativo y general, sistema lógico, sino mediante la misma metáfora del “juego” y de la pluralidad de juegos, el lenguaje en sus usos cotidianos: “Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, 1988, p. 10). Es de resaltar que el filósofo austriaco por una parte usa la metáfora de juego para mostrar rasgos característicos del lenguaje y por otra parte para mostrar la funcionalidad en las distintas formas del lenguaje.

El lenguaje, como juego, es uno de tantos fenómenos vitales que practica el hombre en su cotidianidad. Él crea y juega las distintas prácticas expresivas, estas hacen parte de su actividad humana, de su vida social. La metáfora del lenguaje como juego precisa en el rasgo principal de no reducirse a un modelo o definición esencial del lenguaje, desde la metáfora no se excluye los distintos juegos ni se mira desde un sólo modelo, por tanto, se considera lenguaje en las distintas funciones en que éste se presenta.

Lenguaje son todas las expresividades, no una. Wittgenstein lo afirma así: “Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (Wittgenstein, 1988, p. 10). El todo del lenguaje, lo componen los distintos juegos, cada juego tiene su particularidad, por ello no tiene sentido caer en una definición de un sólo lenguaje o modelo, sería contrario a su filosofía de lenguaje. López (1986) lo prescribe de la siguiente manera: “No existe ningún factor común en el lenguaje, al que puedan asimilarse todos los demás. Si algo puede decirse de la naturaleza del lenguaje es que es heterogéneo, que no tiene naturaleza como tal” (p.120). Los distintos juegos de lenguaje son complejos y tienen su particularidad, así, por ejemplo, el lenguaje del inglés y el inga difieren en los distintos modos de expresión, oralidad, escritura, contexto y hasta la forma de vida que los han construido. Se consideran que ambos son lenguajes, pero el hecho de que difieran en sus expresividades caso de referencia el lenguaje Inga que contiene otros juegos como el tejido y el sagrado remedio del Yagé, no significa que dejen de ser lenguajes, son lenguajes y difieren abismalmente con otros juegos como el inglés y demás lenguajes occidentales. Teniendo en cuenta dicha perspectiva de los dos lenguajes se cometería un error en dar una definición de lenguaje desde un sólo juego, son distintos y hacen parte del lenguaje. como dice Pilar: “(...) es heterogéneo no tiene naturaleza como tal” (López, 1986, p.



120). Por tanto, la metáfora del lenguaje como juego se ajusta a su carácter (no hay definición por su contenido o rasgo pluralista).

Por otra parte, el lenguaje como juegos vistos desde la óptica de la funcionalidad adhiere los lenguajes como prácticas en la vida cotidiana del hombre, los cuales cumplen con distintas funciones similares a una caja de herramientas:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. — Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. Y hay semejanzas aquí y allí. (Wittgenstein, 1988, P. 11)

Al igual que en una caja de herramientas el hombre utiliza el lenguaje desde sus distintas formas según el momento, necesidad, lugar, espacio, tiempo donde él se encuentre. Con la caja de herramientas si alguien quiere insertar un clavo, de acuerdo a esta necesidad va utilizar el martillo: para clavar o desclavar, de la misma manera en el lenguaje con la etapa de la niñez, el niño utiliza el lenguaje de señas, en el caso de la ciencia se usa el lenguaje descriptivo más no el emotivo, Wittgenstein llama a esas herramientas con las que el hombre trabaja en su diario vivir juegos, y menciona algunos de tantos:

Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros: Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes —Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas—Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)—Relatar un suceso —Hacer conjeturas sobre el suceso — Formar y comprobar una hipótesis —Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas— Inventar una historia; y leerla—Actuar en teatro—Cantar a coro—Adivinar acertijos—Hacer un chiste; contarlos—Resolver un problema de aritmética aplicada—Traducir de un lenguaje a otro—Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. (Wittgenstein, 1988, p.16)

Los juegos están contruidos desde la base misma de la vida del hombre, el fundamento es su cotidianidad: describir un objeto, fabricar un dibujo, dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, hacen parte de las prácticas que hace el hombre de ellas en su vida, al inicio del desarrollo del texto se citó el lenguaje como: “(...) al todo y a las acciones con las que está entretejido” (Wittgenstein, 1988, p.10). Las acciones, son la vida cotidiana las cuales no pueden quedar por

fuera de los juegos, pues, es desde ahí, que se tejen las practicas lingüísticas, las acciones van de la mano con los juegos del lenguaje, están entrelazados, las acciones diarias les dan el sentido y figura a los juegos del lenguaje, los nutren o los pueden modificar de acuerdo a las acciones diarias en que se muevan o desarrollan las personas. No existen juegos del lenguaje sin acciones, las acciones son uno de los dos elementos constitutivos de los juegos del lenguaje, esto es lo innovador del planteamiento de Wittgenstein, considerar a las acciones como un elemento fundamental en la comprensión de los juegos del lenguaje. Por tanto, las acciones y juegos no son dos cosas distintas que se colocan a extremos, no se pueden considerar desligadas, sino complementarias para constituir el conjunto de los juegos del lenguaje.

Se considera *juegos del lenguaje* en la medida en que estos están entretejidas con las acciones. Las prácticas cotidianas dinamizan y matizan a los juegos del lenguaje. Por ejemplo, una de las prácticas cotidianas de la comunidad *Inga* a lo largo de su historia ha sido el tejido, el cual se realiza para los distintos ámbitos: políticos, religiosos y económicos. En lo político se utiliza el tejido para identificarse como pueblo, para hacer reuniones o eventos importantes, en lo religioso se utiliza para proteger al niño, en los nacimientos, y en lo económico se teje para subsistir. Todas estas prácticas diarias que hace la comunidad perfilan y afloran al *juego del tejido inga*.

Las acciones y juegos están integrados, ambos son prácticas en la vida cotidiana del hombre, *los juegos del lenguaje se ven enlazado con las acciones cotidianas*, pero a la vez estos son una acción unas prácticas que juegan las distintas formas de vida.

La analogía del lenguaje como juego radica en el matiz de la práctica, el jugar fútbol, ajedrez, y entre otros pone en acción a los jugadores, los jugadores actúan en el juego, así, mismo en el *juego del lenguaje* los hombres practican el lenguaje, el rasgo principal del juego es que se adhiere

a la acción, y cuando no están en acción tienden a desaparecer como: el juego del cucunuva<sup>1</sup> u otros juegos de las generaciones pasadas. Wittgenstein afirma: “Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos *juegos de lenguaje*, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan” (Wittgenstein, 1988, p. 15). *Los juegos del lenguaje* tienen una similar transformación como los juegos de diversión, cuando se dejan de practicar tienden a morir, o pueden modificarse también sucede que pueden aparecer nuevos *juegos del lenguaje* es decir que no son estáticos dados de una vez y para siempre, sino dinámicos y cambiantes.

### 1.2.1. Parecidos de familia.

Los *parecidos de familia* muestran cómo los *juegos del lenguaje* son variados y múltiples. Similar a la analogía de los integrantes de la familia; abuelos, hijos, hermanos tíos, primos y nietos. La familia es múltiple, todos son distintos, pero aun así tiene un rasgo familiar que los relaciona:

Las relaciones entre los diversos juegos del lenguaje son enormemente variadas y complejas. Los juegos se asemejan unos a otros como se parecen a los miembros de una familia: unos por la nariz, otros por los ojos o el color de pelo. No hay ninguno que sea totalmente distintos a los demás, pero tampoco se encuentra un rasgo en el que todos coincidan. (López, 1986, p.119)

Para Wittgenstein, el lenguaje no tiene esencia, no existe el Lenguaje en mayúscula sino los juegos de lenguaje en minúscula y plural. Decir que los juegos del lenguaje tienen parecidos de familia es lo contrario a plantear que hay una esencia común para todos los juegos del lenguaje a los cuales homogenizaría en una sola totalidad, esta noción de *parecidos de familia*, ciertas similitudes o semejanzas entre los diversos juegos del lenguaje en Wittgenstein, se direcciona en una vía distinta al esencialismo.

---

<sup>1</sup> juego de diversión tradicional de la comunidad inga de aponte el cual consiste en dirigir las canicas a que pasen a través de varios huecos hechos en una tabla. Las nuevas generaciones no lo juegan y por ello, tendió a desaparecer.

Al analizar esta noción de *parecidos de familia* se muestra la semejanza como uno de los dos rasgos que caracterizan esta relación y el otro rasgo es la diferencia. Los hermanos de una familia tienen similitudes, pero al mismo tiempo son diferentes, únicos e independientes entre sí. Esta noción hay que pensarla en estas dos vías; la de semejanza por un lado, por lo de la familia, y el de la diferencia por el otro. Esto debido a lo que comporta cada uno de las vidas particulares de los integrantes de estas familias, por ejemplo, los hermanos de una familia, entre el hermano mayor y el menor hay un cierto parecido, pero son diferentes, en algunos hermanos se parecen en las cejas o en el lunar u otros rasgos, a veces los hermanos no se parecen en lo físico sino en su forma de ser o de hablar. Lo que es de resaltar aquí, es que, aunque haya cierto aire de familiaridad cada hermano es muy distinto entre sí. *Los aires de familia son esos rasgos de los juegos del lenguaje* que simboliza la familiaridad o cercanía de uno con otro, esta noción se refiere a la existencia de uno o varios rasgos que conectan a los juegos del lenguaje entre sí pero no significa que les dé un rasgo que sea identificable a todos o que los iguale. Recordemos la expresión de muchas abuelas y madres para referirse a los hijos “los dedos de la mano no son iguales”. Esto significa que, aunque los dedos de las manos aparentemente son parecidos en verdad todos son distintos, los hijos aun siendo de la misma madre y teniendo una genética común al mismo tiempo son muchas las características que los separan y diferencian. Este es el pensamiento integral que simboliza esta noción de parecidos de familia, que integra dos miradas contrapuestas, el cual evita caer en un relativismo lingüístico por un lado y al mismo tiempo también evita llegar a un absolutismo lingüístico como el que proponían los positivistas lógicos.

Wittgenstein no hace un inventario de cuantos juegos del lenguaje existen, ni cuál es el rasgo característico de todos ellos, sino que con esta noción de parecidos es un concepto general que caracteriza esa relación compleja y dialéctica que se debe ir ahondando en la reflexión filosófica.

Los juegos del lenguaje inga, son distintos: la lengua, el tejido y remedio del yagé son unos juegos que se conectan y tienen ciertos rasgos de familiaridad, pero es de resaltar que son juegos del lenguaje con unas características propias, el tejido es una escritura viva que se habla con las manos, en cambio el yagé es una narrativa visual que se experimenta con el cuerpo y la mente.

### **1.3. Formas de Vida**

El concepto de *formas de vida* es una de las nociones filosóficas más complejas y la vez más amplias dentro de la reflexión Wittgenstiana del lenguaje, es la base sobre la que se sustenta los juegos del lenguaje. *Las formas de vida* son las que crean, dan nacimiento y muerte a los juegos del lenguaje. Este es el concepto por excelencia sobre el que se desarrolla el presente trabajo de investigación, precisamente porque da cabida a exponer y comprender las sociedades que nos rodean, las comunidades étnicas y en general. Esta noción permite mostrar cómo el lenguaje no es un ente viviente independiente de los hablantes sino una actividad de las personas y comunidades, una de sus herramientas vitales que les permiten existir.

Por otra parte, dicha noción es compleja porque Wittgenstein no la desarrolla, sólo la menciona unas cuantas ocasiones en *Investigaciones filosóficas*. De la misma manera el concepto de *formas de vida* está poco desarrollado por los comentaristas al igual que Wittgenstein se centran en los *juegos del lenguaje*.

El filósofo es claro en enfatizar que hay muchos *juegos de lenguaje*, pero de la misma manera como existen variedades de *juegos de lenguaje* existen múltiples *formas de vida*. Este concepto en el libro *Investigaciones filosóficas* suele aparecer en singular y en plural, pero llevando el hilo conductor de la filosofía de Wittgenstein es claro que no existe una *forma de vida*, existen varias como: griega, alemana, asiática, americana, colombiana, campesina, amerindia etc. Pero las formas de vida no solo se pueden clasificar por las diversas nacionalidades, sino también teniendo

en cuenta las edades, por ejemplo, los niños son formas de vida que tiene unos juegos del lenguaje propios para poderse comunicar, así como los pensionados, los futbolistas etc. Esta filosofía es pertinente porque abre espacios de estudio para la sociología, la antropología y la psicología. Trasciende la esfera del lenguaje y pasa al fundamento principal de las mismas que son las *formas de vida* que las hablan, actualizan, crean y recrean.

Ahora bien, *Las formas de vida*, desde Wittgenstein no son una moda, ni un estilo, son las estructuras que crean y recrean los *juegos del lenguaje*. Cuando se habla de los *juegos del lenguaje* se hace necesario hablar de las *formas de vida*: “La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 1988, p.15). Los juegos del lenguaje no existen y subsisten por si solos van de la mano con las sociedades u hombres que las construyen. Los lenguajes hacen parte de las actividades que *Las formas de vida* practican, es desde la mirada de *las formas de vida* que se hace comprensible la construcción de los *juegos del lenguaje*. López (1986) lo describe de la siguiente manera:

Las formas de vida son lo dado, aquello que debe ser aceptado. Son ellas las que en último término constituyen la <<justificación >> del lenguaje. La única respuesta que podemos dar a la cuestión de por qué hablamos de esta forma y no de otra es decir que es ésta, y no de otra, la forma en que vivimos. (p.118)

*Las formas de vida* son: ese hombre, sociedad, comunidad, pueblo, logias, grupos que viven y están en el mundo, crean, sueñan, construyen, escriben, estudian, respiran, trabajan, oran, interactúan, e síntesis: viven. *Las formas de vida* se pueden entender como esas colectividades que están en el campo o en la ciudad, están en las calles o en la granja, en escuela o en un campo de batalla:

Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. — O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. — E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida. (Wittgenstein, 1988, p.13)

Cuando pensamos en un lenguaje callejero, concebimos e imaginamos que quienes lo hablan o lo construyen pueden ser un grupo de gente que frecuentemente deambula en las calles o barrios como pueden ser pandillas o ambulantes. En el lenguaje de un campo de batalla, también podríamos imaginar que quienes lo hablan podría ser una organización armada, ejercito, militares etc. Estas *formas de vida* cultivan y caracterizan su lenguaje de acuerdo a su entorno, situación, historia, tiempo y circunstancias en el que se encuentren las *formas de vida*. Estas son las que afloran manifiestan, hacen, hablan y justifican los *juegos del lenguaje*.

Las dos nociones siempre están ligadas, no separadas. Los *juegos del lenguaje* no son un mundo o ente separado del hombre, pues son las sociedades que crean y recrean las distintas practicas lingüísticas, son las sociedades que mantienen vivos o dejan morir los juegos de lenguaje, sólo desde sus prácticas pueden hacer que los juegos vivan o desaparezcan.

En este sentido, aunque el filósofo no desarrolló la noción de *formas vida* y pocas veces la menciona, es de resaltar que este concepto es tan importante como los juegos del lenguaje, y aún más, cuando se considera que son ellas las que construyen y justifican los juegos del lenguaje.

La filosofía de las *formas de vida*, es también la defensa de la diversidad lingüística y la diversidad cultural. Sí una forma de vida está en vía de desaparición física y culturalmente como es el caso de la comunidad Indígena Inga los *juegos del lenguaje* tienden a desaparecer. Así mismo, es el caso de la *forma de vida* campesina, que también está en peligro de desaparecer, lo cual tendrá como consecuencia al exterminio de sus lenguajes y la pérdida de una gran riqueza inmaterial cultural de Colombia. Cuando un gobierno no valora su riqueza lingüística y no invierte en planes de salvaguarda está atentando contra la forma de vida de estas comunidades, no sólo está cometiendo un genocidio con dichas sociedades sino con la diversidad lingüística que es patrimonio mundial, y se vuelve a repetir lo sucedido en la época de la conquista española, que

por el saqueo e irrespeto a las culturas precolombinas se extinguieron muchos grupos étnicos y consecuentemente los lenguajes y cultura que ellos poseían, y en la actualidad es muy poco lo que se sabe de ellos. Los lingüistas colombianos calculan que se perdieron por lo menos la mitad de los lenguajes hablados en nuestro país, es decir, alrededor de ciento veinte.

Sí existiesen esas formas de vida hubiésemos podido comprender cómo, por qué y qué tantos aires de familia habría en sus *juegos de lenguajes* y tener una mayor riqueza cultural. Mientras exista comunidades, siempre aflorarán los distintos y misteriosos *juegos del lenguaje*, sino sólo serán historia o el olvido de muchos, o estarán en los museos y algunos libros de texto, nada más.

Las *formas de vida* es el panorama pertinente para ver con claridad y sentido los juegos del lenguaje, la visión que nos permite ir a las distintas sociedades, su constitución, espacio, cosmovisión, historia, esto, nos llevaría a todos los ámbitos en cómo y porqué fueron tejiendo sus diversos juegos del lenguaje. Las prácticas expresivas son la muestra también de los acuerdos en que concilian las distintas *formas de vida*.

### **1.3.1. Seguir una regla.**

Tradicionalmente la teoría lingüística consideró las reglas como lo fundamental en el lenguaje, pero Wittgenstein no hace énfasis en la regla sino en la práctica de estas. La regla por sí misma como norma o parámetro no es lo esencial, lo importante es que haya una comunidad que la siga, la practique, en otras palabras, la esté actualizando mediante los juegos diarios.

Seguir las reglas de los juegos del lenguaje se asimila a la práctica de los juegos. Los juegos de cartas, fútbol, parques y entre otros tienen sus distintas reglas normas o parámetros, todo juego tiene sus reglas y eso equilibra, diferencia, modera a los distintos juegos. Las reglas no están en un horizonte objetivo para desde allí obligar a los jugadores a someterse a ellas, por el contrario, las



reglas aparecen en los juegos mismos y en muchas ocasiones son creadas actualizadas por los jugadores.

Seguir una regla implica que haya un grupo o comunidad que obedezca o juegue con esas pautas, seguir la regla es poner en acción el juego, las reglas no se conceptualizan, sino que se ponen en marcha, son prácticas. Seguir una regla *en los juegos del lenguaje* no es el manual de normas o pautas, el seguirlas, implica hacerlas un hábito, introducirlas en la cotidianidad, institucionalizarlas, hacerlas unas prácticas. Cuando se las institucionaliza implica que todo el grupo las siga de forma cotidiana, se hace un hábito que caracteriza un juego *del lenguaje*. Sin embargo, con esto, no significa que las reglas sean estáticas e inmutables sino cambiantes, dinámicas. Esto, es comprensible con la metáfora que utiliza Wittgenstein de la vieja ciudad, donde los *juegos del lenguaje* similar a las calles o barrios pueden expandirse o nacer otros, conviven lo viejo con lo nuevo. Las reglas en estos casos se transforman porque los *juegos del lenguaje* son susceptibles al cambio. Wittgenstein muestra que las reglas no sólo pueden modificarse y diferir unas con otras por sus distintos juegos, sino también muestra que estas pueden ser múltiples ejemplificado a través del juego del ajedrez.

### **1.3.2. El sentido está en el uso.**

Es preciso señalar que en el segundo Wittgenstein el significado está en el uso, no en la definición o referencia de la palabra. En la tradición se concebía que el significado de la palabra era el término que se refería al objeto, ahora bien, Wittgenstein hace un análisis minucioso del fenómeno del lenguaje y lo llega a comparar con la caja de herramientas. Las herramientas son diversas difieren en figura tamaño etc. Ahora bien, lo importante no es la figura o el nombre de las herramientas sino el uso o utilización que se hace de ellas. En el uso, descubrimos para que sirve, qué significado tienen o adquieren las herramientas. Withrinton (2000) lo explica:

El concepto de “uso” no debe entenderse como relacionado a “utilidad” sino más bien a “utilización”. “El significado de una palabra es su uso” quiere decir que el significado de una palabra es el lugar que ésta ocupa (el rol que juega) en el “juego de lenguaje” en que es utilizada. (p.43)

El uso en Wittgenstein no significa el antojo o amaño, interés de usarla sino un uso compartido en el que acuerda una estructura social, una utilización que le da cierta sociedad regida por las reglas. El filósofo para comprender el fenómeno del lenguaje pone su mirada en la cotidianidad específicamente en los lenguajes ordinarios, y de la misma manera descubre que en la práctica cobran sentido:

Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas, referirnos a ellas en el discurso.»— Como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama: «hablar de cosas». Mientras que en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones. Pensemos sólo en las exclamaciones. Con sus funciones totalmente diversas. ¡Agua! ¡Fuera! ¡Ay! ¡Auxilio! ¡Bien! ¡No! (Wittgenstein, 1988, p. 17)

Cuando exclamamos, algunas palabras no mencionan objetos, pero adquieren sentido en su uso. Desde el uso se comprende el sentido que tienen las distintas funciones de los juegos del lenguaje. Esto es comprensible con el siguiente ejemplo, en el contexto nariñense: mm, mmju, aja. Estas palabras no se refieren a objetos, pero tienen sentido cuando las usan, la primera niega, la segunda afirma, y la tercera también afirma. En el diccionario nariñense suele aparecer estas palabras que no se pronuncian, sino que se emite con la agudización de la garganta. Para la sociedad nariñense es comprensible y muy común en las regiones del departamento.

*Las formas de vida* construyen juegos del lenguaje complejos y cobran sentido en la práctica que hacen de ellos, en el uso que hacen de ellos. El concepto de uso es importante porque no solo determina la comprensión, el sentido sino también la vida de los lenguajes. Sí *las formas de vida* no usan o practican los *juegos del lenguaje* como se ha dicho en repetidas ocasiones tienden a desaparecer.

## **Capítulo II**

### **Juegos del lenguaje Inga.**

#### **2.1. Consideraciones Previas en torno a la Comunidad Inga y a sus Juegos del Lenguaje**

##### **2.1.1 Marco geográfico.**

El Resguardo Inga de Aponte se localiza en el municipio de El Tablón de Gómez del departamento de Nariño, a una altura entre 1500 – 3.800 msnm, la superficie de Territorio del resguardo es de 22.283 hectáreas, de las cuales la mayoría se encuentran en estado de reserva, y hace parte de la estrella fluvial del macizo colombiano, es decir, que es uno de los territorios más ricos en agua del planeta.

##### **2.1.2 Marco histórico.**

El pueblo Inga de Aponte es originario de la Gran Nación Inca, descendientes de una colonia Mitimac, llegó al Valle de Sibundoy (Putumayo) durante el reinado de Huainacpac hacia el año 1.400 a 1.510 D.C, emigrando por la selva tropical peruana a través de la vertiente de la cordillera de los Andes llegó a Colombia por el río San Miguel.

En el Resguardo Inga de Aponte se conserva el testamento del casique Taita Carlos Tamavioy uno de los primeros habitantes y líder de la comunidad de Aponte, el cual llegó en el año 1700 con su esposa María Melchor, sus tres hijos su hermana Juana Tajamanchoy y 25 familias provenientes del valle de Sibundoy (Putumayo).

Desde el año 1700, la comunidad siempre ha enfrentado pleitos por la defensa del territorio, pero es a partir de 1930 que ha sido objeto de un proceso de colonización y mestizaje importante, que ha llevado al debilitamiento de los valores culturales propios (lengua, vestido, pensamiento, espiritualidad) poniendo en riesgo su permanencia y pervivencia en el tiempo y en el espacio.

Desde 1970 fue afectado por la tala indiscriminada de bosque. Presencia de grupos de guerrilla, luego el narcotráfico y por último el paramilitarismo. Para el año 1991 en el territorio indígena existía una población de aproximadamente 1500 habitantes y para 1994 con la bonanza de los cultivos de uso ilícito de amapola, se alcanzaba una población no menor a 30000 habitantes y se identificaba como la zona roja del departamento de Nariño.

Se establecieron más de 1500 hectáreas de cultivo de uso ilícito de amapola, que condujo a nuestro pueblo a un alto consumo de alcohol, prostitución, madres solteras a temprana edad, violencia intrafamiliar, debilitamiento de la chagra<sup>2</sup>, pérdida de vidas humanas (mueren niños, jóvenes, adultos, hombres y mujeres), deterioro de la identidad cultural, tala indiscriminada de bosque y esterilización del suelo. La situación humanitaria se agravó mucho más con la implementación del plan Colombia, en tanto que se agudizaba el conflicto armado interno del país. Las fumigaciones con glifosato han dejado profundas huellas negativas en los habitantes indígenas y campesinos de la zona.

Después de los diferentes efectos políticos, culturales y económicos en la actualidad la comunidad se encuentra en el borde de desaparición física ya que como muchos medios de comunicación lo expresan desde el año 2016 “la tierra se está tragando a la comunidad de Aponte” las fallas geológicas han dejado perdidas económicas y un profundo dolor por esos lugares que añadieron nuestros recuerdos.

### **2.1.3. Contextualización de los juegos del lenguaje Inga.**

El lenguaje *Inga* es uno de tantos juegos del lenguaje que se encuentran inscritos en este fenómeno. El pueblo *Inga* teje sus expresividades como son: la lengua Inga, el tejido y el sagrado

---

<sup>2</sup> La *Chagra* es un término en la lengua *inga* que hace referencia al lugar o espacio donde nace nuestra alimentación, es la cuna, la casa de los productos que sembramos y cultivamos, es el tejido de surcos poblados de diversas plantas, tubérculos, gramíneas, medicina etc. nativos de nuestro territorio.

remedio del yagé. En las tres prácticas expresivas se muestra la amplitud que llega a tener este lenguaje. Por una parte, se describe y se dice el mundo al modo de la cosmovisión inga a través de su lengua, por otra, se expresa, se abarca, se conecta, a partir del lenguaje del tejido, finalmente se sana se dialoga con la divinidad a través del lenguaje del sagrado remedio. En los tres juegos expresivos versan las relaciones con la naturaleza, el hombre y la comunidad.

Ahora bien, el juego de la lengua *Inga* es una práctica vital para la pervivencia de la comunidad, es a través de esta práctica donde más cotidianamente se transmite su mundo, vivencias, pensamientos y se interrelacionan. La lengua Inga pertenece a la familia lingüística *Quechua* que fue el gran proyecto de lengua continental indígena que pretendió comunicar a todos los pueblos indígenas del continente latino americano, lo que sería hoy el inglés para el mundo. Por esto, actualmente la lengua Inga permite establecer comunicación con nuestros hermanos en un territorio muy vasto que se extiende desde el norte de Chile siguiendo por Bolivia, Perú, Ecuador hasta llegar al sur de Colombia en los departamentos de Caquetá, Cauca, Putumayo y Nariño.

Siguiendo esta misma ruta continental encontramos hermanos hablantes del *Quechua*— todos con variantes y adaptaciones- en panamá por un lado y por el otro, en Venezuela. En Colombia los principales dialectos de esta lengua son hablados por los Ingas en Santiago, Colón, San Andrés, Yunguillo, Villagarzón y Mocoa (Putumayo); en la bota Caucana, en el resguardo del Caquetá y por último y no menos importante, en el departamento de Nariño en el Resguardo inga de Aponte.

El rasgo que caracteriza el estado actual de la lengua es que la mayoría de hablantes están entre las personas mayores, mientras que los más jóvenes poco la usan porque sus padres no se la transmitieron, en muchos casos porque se trasladaron a sectores urbanos donde el empleo de la lengua nativa se relega por el predominio del español y porque las lógicas del mercado y académicas denigran las lenguas nativas y obligan al estudio del inglés. En otros porque desde la

educación impartida en los territorios y cabildos se relegó el estudio por miedo a ser discriminados; muchos de los padres sabían que no era una lengua práctica para moverse en esta nueva configuración del mundo que trajo la conquista española.

Esto marca la imposición y hegemonía de la cultura europea que intenta imponerse no sólo por la fuerza, sino desmeritar la riqueza de los lenguajes aborígenes. En toda esta colonización violenta que tiene su origen en la conquista y que hoy continúa bajo el mito del desarrollo industrial y la sociedad del mercado, llevan al exterminio lento y paulatino de la cultura las lenguas y con ello de las culturas indígenas que son catalogadas de primitivas. Sin duda, todo esto obedece a ideas sustanciales y absolutistas del lenguaje y la cultura occidental que se creen depositarios de la verdad absoluta y por ello se deben imponer a otros. Pero análisis más rigurosos desde la sociología y la antropología muestra que no hay una lengua superior a otra, pues todas cumplen una función comunicativa y expresiva, las cuales son creadoras de realidad cultural. Incluso en filosofía, el propio Wittgenstein nos permite pensar, que no hay un lenguaje sustantivo único y absoluto, sino que el lenguaje son juegos que actúan y recrean el mundo como juegos que crean significados a partir de contextos de relación lingüística y social. Wittgenstein precisa esto cuando señala: “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, 1988, p 13).

En cuanto al juego del tejido *Inga* es una práctica ancestral que como se mencionó inicialmente es una expresividad particular que se expresa con las manos, es pictórico, cuyas prácticas son heredadas por nuestros mayores que van de generación en generación. Para el imperio Inca el tejido tenía muchas utilidades: espiritual, código y como objeto de supervivencia. Durante la época de la colonia fue mediante el tejido del chumbe que se pudo comunicar mi pueblo en códigos, en secreto llevar mensajes, tejer conocimientos para las futuras generaciones.

Actualmente esta práctica ancestral aún sigue vigente en la Comunidad Inga de Aponte, esta práctica no sólo fue común en todo el imperio Inca sino también en otros imperios como el Azteca, el Maya y entre otros. Las distintas culturas amerindias han tejido y siguen tejiendo dando distintas utilidades y significados a estas prácticas. En Colombia en general las distintas etnias tejen, pero pocos saben por qué, de dónde y para qué tejen. Esta práctica es común en los distintos pueblos étnicos, pero difieren en el origen y cosmovisión de estas. Fuera de los territorios las prácticas del tejido no tienen mayor trascendencia sólo son conocidos como unos simples accesorios o artesanías.

Por último, en el juego del yagé; la comunidad inga realiza dicha práctica desde un ámbito medicinal: físico y espiritual, es vital para la comunidad. En esta práctica se abren espacios al lenguaje sagrado, se habla con la divinidad, consigo mismo y con el universo. El yagé pasa de ser una medicina a ser el diálogo, con nuestros abuelos, con la comunidad, con la madre tierra y con nosotros mismos. Más concretamente es el poder medicinal de la palabra, es la medicina del diálogo que posibilita esta práctica sagrada. Al igual que las otras prácticas expresivas mencionadas anteriormente, el remedio del yagé no tiene mayor trascendencia fuera los territorios yageseros. Este sólo es sumido a una droga alucinógena o un bebedizo satánico. En este sentido el remedio del yagé como la expresividad sagrada de los pueblos yageseros no es reconocido por distintas comunidades, instituciones y personas no indígenas.

## 2.2. Juego de la Lengua Inga

La lengua de la comunidad Inga de origen *Quechua* es la puerta principal para acceder y comprender el mundo de la etnia Inga de Aponte. Esta lengua es la práctica social mediante la cual transmiten sus saberes y se interrelacionan entre los miembros ingas del territorio. En la entrevista con el gobernador Gentil Muños, explica:

La lengua es la concepción, la raíz de la comunidad indígena, pero también una herramienta para poderse defender, es ahí donde está toda la concepción de ser indígena y es una de las posibilidades de transmitir, orientar y brindar conocimientos a las próximas generaciones. (G. Muños, comunicación personal, 27 de julio 2018)

Por ello, es necesario detenerse en las palabras de la lengua Inga, en cuya práctica expresan el sentido fenomenológico, simbólico y cosmogónico de la forma de vida Inga. Es preciso resaltar que en este apartado no se realiza un estudio gramatical de dicha lengua, sino que se toma en cuenta el modelo de análisis wittgensteiniano, el cual se fundamenta en la comprensión de las prácticas de las formas de vida. En este sentido es una reflexión más fenomenológica que analítica, estos análisis giran en torno a la experiencia vital de la comunidad Inga de aponte a partir de sus juegos del lenguaje.

Una de las reflexiones más importante del filósofo de las *investigaciones filosóficas* es la que anuda ambos conceptos, el lenguaje y la forma de vida (*Lebensform*) como si uno no se pudiera dar sin el otro, todo lenguaje es expresión de una forma de vida y no hay forma de vida sin lenguaje “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, 1988, p.13). Por lo tanto, para hacer el análisis de la mencionada práctica social, la lengua Inga y demás juegos del lenguaje se hace necesario remitir a la comunidad que corresponden con las formas de vida que habla el filósofo, las cuales son las estructuras que fundamentan la lengua Inga y los otros diversos juegos del lenguaje como el tejido y el yagé. Por consiguiente, no es de sorprenderse que el desarrollo de los siguientes ítems se realice a partir de la información de entrevistas, recordemos



que las culturas amerindias transmiten sus saberes a partir de la oralidad. Las entrevistas permitirán que la expresión sea directa y que los propios actores de la comunidad Inga expresen sus propias vivencias de la lengua y la cultura.

### **2.2.1. La cosmovisión Inga que se expresa en su lengua.**



*Figura 1. Atun purutu Iaku (Quebrada de tierras frijoleras).*

La lengua *Inga* de origen Inca desvela el tiempo, lugar y la relación simbólica con el entorno que rodea a los ingas. El lenguaje es un fluir vital que da vida a la cultura, así como el agua al fluir por toda la *pacha mama* permite que esta sea fértil y dé vida a toda criatura.

La lengua expresa el cosmos vivo: *alpa mama*, (madre tierra) *mama Killa*, (madre luna) *nina*, (abuelo fuego) *iaku*, (agua) plantas, cerros, y entre otros. Dicha práctica lingüística es una construcción del hombre inga donde reconoce y se inspiran de los lenguajes del cosmos vivo: “Esta visión de considerar a la madre tierra, al universo como sujetos con vida marca una diferencia fundamental con la visión de Occidente que considera a la naturaleza como un objeto, un recurso” (Angarita, 2015, p. 131). En el pensamiento Inga no se considera a la tierra como materia muerta

sino como un universo viviente, para nuestro pueblo la tierra siente, respira y es la cuna, el seno de vida, es nuestra madre por excelencia. Por esto, el lenguaje inga expresa en sus sonidos y las palabras a un universo viviente. Desde nuestros Ancestros la lengua madre es concebida como el coro y la voz de los ríos y cauces, es el murmullo o canto de las aguas que la inspira. Valenzuela lo menciona:

El nombre o glotonimo quechua, etimológicamente tiene origen onomatopéyico que deriva de los vocablos: qhess que significa el ruido natural de un río caudaloso, que al desplazarse por la quebrada provista de vegetación abundante y cargado de lodo y piedras, emite ese ruido, por otro lado el golpe de las rocas contra el suelo producen el ruido: wannn, qheess-wann; de donde sale la palabra qheswa. (Valenzuela, 2006, p. 21)

La lengua quechua dicha en español dice muy poco, a diferencia de lo que si se dice en su misma lengua *Qheswa*. Esta lengua ancestral imita la melodía que producen los ríos, el sonido de las aguas. El nombre que le dan a la lengua *Qheswa* o *runa simi* como *Quechua*, se ve limitado a expresar ese cosmos, vivo y pasa a traducir el cosmos occidental de cosas u objetos. En la Real Academia de La lengua española no aparece como *Qeshwa* sino como *Quechua*. La lengua *Qheswa* no sólo se limita a un sistema gramatical que mencionan los estudiosos o lingüistas. Este fenómeno toca otros ámbitos, la vida cotidiana, las prácticas, los pensamientos, todo un modo de vida, y a un público en particular.

La Lengua *Inga* o *runa simi* conserva aires de familia con su lengua madre, el *Qheswa*, la lengua *Inga* utiliza los sonidos de ríos y términos que expresan a un universo viviente que respira y siente como un hombre. Para los Ingas y demás familia Inca que son los que hablan la lengua y la habitan, esto significa estar vivos, es oír y hacer el eco de la voz de los ríos y manantiales, es el Inga situado en el campo con los nacimientos y las lagunas.

El *Qheswa*, es la voz del territorio, la abundancia de ríos, lagunas, arroyos y bosques. Los sonidos del agua se escuchan en la lengua Inga, principalmente porque el agua es el elemental de

la vida. El origen de la lengua Inga nace en la cuna de los arroyos y de la gran familia Inca que enseñó a respetar la naturaleza como *pacha mama* (madre tierra), como madre primera, como integrantes más de la familia. Tan importante es el territorio para la comunidad que hace parte de su misma lengua, los sonidos que emiten los ríos y su comportamiento natural.

La lengua *Inga* es el mismo canal, el coro que conecta a los Ingas con el territorio y la *pacha mamá*, porque recoge el eco dé (ríos, lagunas, vegetación, barro, naturaleza) cuando están circulando. La lengua *Inga* siempre nos recuerda sus raíces inspirada de las fuentes hídricas en las cordilleras de los Andes. Para un Inga escuchar el murmullo del río es como escuchar el arrullo de una madre, los ríos cantan amorosamente, nos consiente con su murmullo, con el canto de los pájaros, con el crujir del viento y del fuego. Es por ello, que es comprensible la gran lucha de la comunidad por cuidar el agua y las zonas de reserva. Este respeto es el que el pueblo quiere transmitir al mundo y pasar a las futuras generaciones.

El transmitir al cosmos vivo y la relación mutua con la naturaleza es en términos filosóficos un *aire de familia* que caracterizan a la lengua *Qheswa* con la lengua *Inga*. En distintas palabras y términos de la lengua *Inga* se expresa a un cosmos vivo con reverencia, herofanía y cercanía hacia la naturaleza. Ejemplos concretos de la lengua Inga como: (mama *alpa*, madre tierra; *wasikamas*, cuidadores del territorio; *mama Killa*, madre luna; *Sara*, maíz; *tulpa*, casa del abuelo fuego; *minga*, asociación, tejido) evidencian la relación profunda que teje el hombre Inga con la naturaleza, la lengua Inga expresa al cosmos como sagrado, vivo y vital. Es ese *aire de familia* que la lengua *Inga* y *Qheswa* expresan en su lengua.

### 2.2.1.1. *Mama alpa (Madre tierra)*



*Figura 2. Madre Tierra.*

Las culturas amerindias generalmente han tejido varias mitologías entorno a la *pacha mama* o madre tierra. Ella es una de las divinidades sagradas que siempre han estado presentes en las culturas amerindias. Pacha mama, es la diosa que ha trascendido la vida de las culturas amerindias y en consecuencia su pensamiento. Ocampo en el libro *Mitos y leyendas latinoamericanas* lo escribe:

Un mito muy generalizado en los pueblos andinos de América latina es el de la “madre tierra”, una divinidad popular que controla el ciclo vital y las actividades de producción en los campos. En el altiplano peruano- boliviano, en la zona chilena de la Puna de Atacama y en el norte de Argentina aparece el mito de la pacha mama o madre tierra. (Ocampo, 2012, p. 51)

En América latina para los nativos la pacha mama ha sido una de las principales diosas que ha estado presente en el continente del *Abiayala*<sup>3</sup>. Con distintos nombres y Mitologías emana el pensamiento de los pueblos nativos. La madre tierra no sólo ha estado presente en las mitologías de las comunidades étnicas sino también en los rituales, en su lengua y en toda su forma de vida como lo diría Wittgenstein, pero fundamentalmente se puede vivenciar en la propia experiencia, y miembros de esta comunidad, fundamentalmente en sus mayores y ancianos. La cultura Inga es

---

<sup>3</sup> En la lengua del pueblo Kuna, Abya Yala es el nombre que tenía el continente de América, literalmente significa tierra en plena madurez o tierra de sangre vital.

uno de tantos pueblos que refleja en su lengua a la tierra como una madre sagrada digna de respeto y veneración.

En la lengua inga, *mama alpa* como los abuelos lo transmitieron es la madre tierra, para la familia inca ancestral es más conocida como *pacha mama*, *alpa mama* ya no es solo un suelo compuesto por elementos mayores y menores o una bola redonda circulando en el espacio. Implica el suelo vital, el fundamento y suelo vital de donde emerge la vida, donde se conectan todas las formas de vida e interactúan como una familia consolidada en la hermandad y amistad. Por ello la *mama alpa* merece ser cuidada y respetada pues la vida de la comunidad de los individuos que la conforman y de todos los demás seres vivos dependen de ella, de sus suelos fértiles de su fuente infinita que brota vida.

La familia Inga ha concebido la tierra como un ser femenino, bondadoso fértil y amplia en su misma naturaleza. *Pacha mama o mama alpa* como se menciona en la lengua *inga* tiene los atributos de una madre, de un sujeto que respira, ama y siente. Para los Ingas el término *alpa* se refiere a las montañas, cerros, el espacio que anida la vida de las plantas, el espacio donde nacen todos los productos que la familia inca ha venido cultivando, el espacio donde nacen los ríos, plantas y demás, es el lugar grande de vida, el cuerpo de vida, por eso es un lugar sagrado<sup>4</sup>.

*Alpa mama* es el lugar específico, es el espacio de madre tierra, espacio de vida, donde nacimos, es el espacio del que nos alimentamos, crecemos y morimos, es el vientre donde habitamos y nos expandimos, es el espacio donde las plantas y animales nacen y muere. *Alpa mama* transmitió a los ingas un arte para trabajar en comunidad, el tejido, ella es la primera instructora. Del vientre

---

<sup>4</sup> Por eso las grandes montañas, volcanes, nevados fueron y siguen siendo para estos pueblos amerindios sitios sagrados, de peregrinación, de adoración, hay muchas mitologías acerca de los dioses o guardianes que habitaban y protegían estos lugares. Recordemos la maravilla del Machupichu en Perú que se construyó en una de estas cumbres sagradas. Además, muchos expertos consideran que las pirámides que están enraizadas en todo el mundo son homenajes e intentan imitar a las montañas y altas cumbres.

o cuerpo de *mama alpa* se empieza a tejer las diversas vidas, ella es el lugar o espacio donde empieza el tejido. Ella enseña a tejer el universo de vida, la red de vida que nos conecta con las plantas los animales, los ríos y las lagunas, nos teje convirtiéndonos en una unidad con vida, conectados de los unos a los otros nos teje similar a la unidad de una familia.



Para los ingas la madre tierra es virtuosa, les da el alimento, especialmente los frijoles silvestres y la calabaza que hacen parte de su plato típico, también les da el material para prepararlos, el barro para fabricar las ollas, así mismo les da el material para construir su casa.

**Figura 3. Ollas de Barro tejidas con tierra.**

Cada fin de febrero se hace el ritual en agradecimiento a esta diosa y al fundador Taita Carlos Tamabioy. Este, es el nuevo año para los ingas, y se danza tocando la tierra, regalando flores amarillas y flores de fragua, símbolo del perdón, armonía abundancia y sabiduría. La divinidad de la naturaleza para los Ingas se resume una *mama alpa*.

#### **2.2.1.2. Wasikamas (Cuidadores del territorio).**

*para nosotros taita Carlos Tamabioy fue uno de los primeros ancestros, primeros caciques y wasikamas de nuestro territorio (Jhon Fredy Carlosama).*

La comunidad Inga de Aponte se distingue como wasikamas. En la lengua Inga *wasi*, significa casa, hogar, nido, territorio, *wasikamas* hace referencia al hombre que habita, y protege el



territorio. El hogar y casa de la comunidad Inga es el territorio: integrado por lagunas, animales, montañas, ríos y bosques.

(...). Cuentan los abuelos que taita Carlos llegó con su esposa María Tajamanchoy su hermana Juana Melchor y sus tres hijos, así también 25 familia el cual nos dejaron un territorio para conservar entre ellos tenemos los lugres sagrados como: las lagunas, ríos, cascadas y otros espacios que son muy sagrados, es una tarea de toda nuestra comunidad protegerlos desde que nacemos hasta que la vida nos lo permita. (J. Carlosama, comunicación personal, 10 de marzo 2019)

Taita Carlos, el máximo líder de la etnia Inga junto a las 25 familias fueron los primeros en hacer casa y hogar en el Territorio de Aponte en el año 1700. Históricamente ellos fueron los primeros wasikamas de la comunidad, Resguardaron las zonas de reserva natural e iniciaron el punto del tejido de la familia Inga.



**Figura 4. Laguna de Aponte.**

El territorio de Aponte es un espacio de vida y también ha sido testigo de lindos recuerdos, de abuelos, padres y nuevas generaciones. El Resguardo Inga es la casa, (wasi) y hogar de la familia.

Árboles, ríos, montañas y sitios sagrados son imágenes vivientes que recuerdan mitos e historias. Así, como sucede en casa y en el hogar se albergan fotografías antiguas y lindos recuerdos. La casa u hogar de los ingas tiene muchas habitaciones, alrededor de ellas se vive y se teje la historia de los ingas. Así, por ejemplo, la quebrada *kury iaku*<sup>5</sup> (aguas de oro) es la imagen de lindos recuerdos, tiene una piedra particular, con huecos, forma de pies gigantes y patas de animales, las historias se tejen alrededor de las rocas.

*Kury iaku* son las aguas selladas por los sinchis, es la habitación de las memorias y la vida de la comunidad. Es el lugar que guarda y revive las huellas legendarias de animales y personas. Los *wasikamas* protegen este lugar al igual que otros para la vida de la madre tierra y la comunidad.

Las montañas pobladas de árboles grandes y animales como: los grillos, armadillos, búhos (cuscungo) y venados son los recuerdos de padres y abuelos. Las mismas montañas también son recuerdos de un jardín de 1800 hectáreas de amapola. Son tan vitales los lugares del territorio que debido a la siembra monopolizada de amapola causó diversas problemáticas: ambientales, sociales y culturales. Esta es una de las consecuencias de la introducción de la codicia de los hombres en la comunidad, pues la amapola genera no solo vicios sino daño culturales y sociales en la propia comunidad.

Cada lugar del territorio es importante, si no se trata adecuadamente puede alterar la flora y fauna también la forma de vida Inga, como sucedió en épocas pasadas. *Wasikamas* se refiere a las personas que cuidan, reivindican, protegen, vigilan el territorio. Los *wasikamas* tejen la armonía

---

<sup>5</sup> *Kury iaku* significa quebrada de oro, pues allí es un sitio sagrado, los que son favorecidos con esos sitios sagrados tienen sueños, los manda algo o alguien que cuiden esa parte, entonces no deben dejar que quiebren y destruyan esas huellas, esas pertenecen allí, antes se supone que las piedras eran blanditas algunos animales pisaron ahí, y dejaron huellas. Lo habían hecho curar, decía mi mama que cuando bajaba un derrumbo había mirado un pedazo brillante, pero eso se ocultó con el barro. Después de eso, lo habían hecho curar con los sinchis, con los duros, de ahí para acá ya no se volvió a ver nada. (P. Jamioy, comunicación personal, 10 de marzo de 2019)



de la comunidad con la madre tierra. Los procesos de fortalecimiento y enseñanzas por parte de líderes, taitas, y toda la familia inga prevaleció, los cultivos ilícitos fueron arrancados como la maleza. Vivir las distintas problemáticas forjaron a la comunidad a reivindicar las tradiciones ancestrales y a cuidar todos los lugares del territorio. Continuar con el legado de *wasikamas* es la forma ancestral de pervivir como pueblo Inga.

Los cuidadores del territorio o hogareños de la madre tierra están conectados con ella. Cada piedra, río y montaña hacen parte de bellos y tristes recuerdos desde la llegada de taita Carlos Tamabioy hasta el día de hoy; por la boca de la familia Inga se absorbe el agua del territorio, en las manos de la familia inga se construye las casas de barro, en las manos de la familia Inga se toca la tierra, se siembra y se cosecha, en los pies de la familia Inga se siente la distancia del territorio, en los ojos de la familia Inga se contempla la belleza del Resguardo. En la *pacha mama* se anidan las placentas, y el cordón umbilical de muchos jóvenes y niños. De esta manera, las manos, el cuerpo y todo el ser de cada uno de los integrantes de la comunidad contribuyen a la laboriosidad del pueblo, el trabajo humano, sus capacidades entretejen cultura y vida a partir del trabajo con los elementos que brinda la *pacha mama*. Vida, espíritu, amistad integración es parte esencial de la comunidad formada a partir del esfuerzo y trabajo de cada uno de los hombres unidos a la gran madre tierra dadora de la vida y de todos los elementos que ella proporciona para la existencia material y la trascendencia espiritual.

Por otro lado, las abuelas enseñan a sus hijas e hijos a enterrar la placenta y el cordón umbilical en la cocina. La cocina con un piso de tierra, un lugar simbólico, es ahí, donde se reúne la familia, donde todos ocasionalmente se encuentran, la cocina fortalece los lazos familiares simboliza el hogar, la unión y la familia. El hogar está vinculado con el fuego que reúne y une a la familia, de ahí el hogar como lugar de reunión para contar históricas que vivifican la comunidad y los lazos

que unen a la misma. En el ritual de enterrar la placenta en el piso de tierra, dentro de la cocina o detrás de la casa, anuncia un nuevo nacimiento de un hijo de la madre tierra, con ello, se daba un lugar a la tierra como la alpa mama de los Ingas, el espacio de vida, vientre, seno y sepulcro de la familia Inga.

El unificar la placenta maternal en el espacio de vida, atribuía a pacha mama como un vientre, un hogar, una placenta, un territorio. Al conectar las dos placentas crea una unidad con mama alpa, se potencializan las energías y bendiciones para los niños, sus siembras serían fructíferas.

La placenta enterrada en la cocina de tierra también refería a la pacha mama como un hogar especial, cuyo espacio reúne a los integrantes ingas para fortalecer los lazos familiares, alpa mama sería también un territorio, un hogar o placenta que integra a la familia Inga.

El cordón umbilical se entierra con el propósito de que los Ingas volvieran al territorio, era una curación para que la pacha mama llame a sus hijos, que a pesar de las dificultades los Ingas retornen al Resguardo, convivan en familia y como en familia, la conexión del cordón umbilical con la pacha mama no permitía que el Inga se fuera del territorio, y si lo hacía, volvería pronto. La conexión de los Ingas con el territorio ha sido tan fuerte que a pesar de las fallas geológicas que actualmente atraviesa, la comunidad no ha permitido la movilización a otras regiones.

El territorio de Aponte ha sido el hogar de la comunidad, es la casa de la familia, habitamos el territorio, con recuerdos y vivencias. La casa es una necesidad para vivir, para coexistir, es tan vital que para los ingas ser *wasikamas* va más allá de estar meramente en su casa, sino que forja a los Ingas en ser los *wasikamas*, los protectores, los cuidadores del hogar, del territorio.

El término mencionado convoca el compromiso de la familia Inga con la madre tierra. En el estado colombiano, los soldados y policías son los que protegen y garantizan la seguridad a los ciudadanos, es un deber de todo ciudadano colombiano. Los *wasikamas* son los que viven con la

*pacha mama*, protegen y cuidan el territorio, son los que luchan por los derechos de la madre tierra, los que velan para que sea un territorio soberano y originario. *Wasikamas* es el hombre que conoce y se identifica con su territorio, sus lagunas, montañas, ríos y lugares sagrados, son aquellos que reivindican procesos de fortalecimiento con identidad cultural.



**Figura 5. Atun Pucha (El gran día- Celebración en Honor a la Madre tierra y Taita Carlos).**

Los *wasikamas* se conectan con el territorio, depositan un espacio de vida en la *pacha mama*: la protegen, siembran, tocan, sienten, nacen viven y conviven con ella. Los lugares sagrados como ríos, lagunas, piedras, montañas hacen parte también de la memoria histórica de los *wasikamas*. Todos los espacios del territorio son los ojos de los *wasikamas*.

### 2.2.1.3. Sara (Maíz)

En la lengua inga *sara* significa maíz. *Sara* es el producto sagrado y principal en la alimentación de la comunidad. Sara es el nombre de la diosa inca del maíz, es la diosa de los granos. Por tanto,



el nombre femenino en la lengua Inga.

A diario en el territorio se consume el maíz. Precisamente porque es un producto multifacético, de este se hacen las arepas, el mote, la chicha, el aco<sup>6</sup>, los tamales, mazamorra y las sopas. Es el regalo que la diosa da a los Ingas, es la herencia ancestral Inca. La Alimentación a base de *sara* era la comida del imperio Inca, especial para los líderes y familia gobernante.

**Figura 6. Maíz, el alimento ancestral y Sagrado.**

Los abuelos comparan los granos de maíz con el oro, por su color, alimento, energía y religiosidad, el grano de la mazorca también representa los ojos de dios, del padre sol (taita indi). La siembra de los tres granos de oro tiene la majestuosidad de multiplicarse, su alimento es energético y medicinal.

Los cabellos de la mazorca han sido utilizados por cientos años para sanar dolores estomacales y curar enfermedades. Los cabellos de la mazorca se comparaban con las cabelleras de los taitas y

<sup>6</sup> El aco es un sub- producto del maíz. Este se obtiene después del proceso del tostado y triturado del maíz, por último, se lo mezcla con panela; los abuelos en las largas caminatas que tenían por los territorios llevaban este alimento como energizante y también como un alimento apropiado para viajar.

mujeres ingas, el maíz es tan sagrado que hasta sus cabellos tienen virtudes medicinales. En las cabelleras de las mazorcas los abuelos miran el tiempo del producto, si están aptos o no para consumirlos.

El maíz (Sara) es indispensable en el menú de los ingas, la mazorca amarilla ocupa el papel de la espinaca, incrementa las energías físicas y también espirituales. La chicha a base de maíz, se utiliza para labrar la tierra, hacer rituales o celebrar fechas especiales. Por años el producto fue sembrado por las mujeres Ingas. El artista Inga del Putumayo lo explica de la siguiente manera:

Anteriormente las mujeres eran las encargadas de sembrar el maíz, se creía que la mano de la mujer por su condición de “ser fértil” propiciaría una mejor cosecha. Por estos los *sinchis* curaban las manos de las sembradoras, “soplándolas” y con ortiga. (Jacanamijoy, 2017, p. 146)

Tradicionalmente se ha considerado que la relación de las mujeres con la pacha mama es más cercana, mutua y por ello, las mujeres Ingas desde tiempos pasados siembran el maíz también porque principalmente *Sara* es una diosa, una mujer y para cultivarla tenía que ser tocada por las manos de las mujeres ya que ella es delicada y frágil. El espíritu de las mujeres al igual que *Sara* es de multiplicar, de abundar. La diosa tiene mayor conexión con ellas porque tienen la misma intención. *Sara*, es también el talismán de los Ingas, el talismán de la agricultura, de la chagra:

nuestros mayores tenían el pensamiento de sacar la semilla para que no se pierdan, hay tres formas de colgar el maíz, las mejores mazorcas eran para sacar las semillas, para que no se pierdan, el otro pensamiento era que habían unas mazorquitas que son pequeñas, esas mazorcas eran bien cerraditas era como ver una naranja, todo cubierto de granitos, estas se las colgaba, para que nunca falte los granos, el otro que tenían los mayores era la pacha que tenía cinco o seis hijos, para que la familia no se disperse, este unida, el otro era de los colores, la caspa de maíz que tenga los tres colores, al primero que encuentre esa caspa de maíz tenía que darle un obsequio. (D. Carlosama, comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

La caspa de maíz, es el adorno en la cocina y el amuleto para que no falte el alimento, para que las siembras se multipliquen, y de todo haya en abundancia.





*Figura 7. Maíz, el alimento sagrado.*

El maíz (Sara) es símbolo de abundancia y riqueza, el símbolo de la diversidad, de la amistad, identidad, símbolo de unidad a pesar de las diferencias, símbolo de la familia, es la muestra de las tantas virtudes que da alpa mama, es un mensaje intacto, sin palabras, a diario recuerdan a los nietos e hijos, que el maíz colgado es el producto típico en la alimentación de la familia inga. El producto, hace parte de la memoria histórica, es la herencia de los abuelos. La mazorca es el recuerdo de las enseñanzas de madres y abuelas, en cada caspa desgranada un nuevo conocimiento:

Cuando yo niño, mi papa nos colocaba un platonado de mazorcas de maíz y teníamos que desgranar todos, sentarnos alrededor de la tupa y él nos iba contando cuentos, el cuento del duende, la viuda, la llorona, por medio de esos cuentos nos iban educando a nosotros, en las hiladas de lana, ahí nos iban contando las historias, ejemplos si uno era desobediente, travieso, nos decían que espíritu no iba a parecer. (D. Carlosama, comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

La familia Inga con el producto sagrado aprende a contar con los granos, a ejercer responsabilidades, hacer oficio, a conocer una nueva historia del pueblo, de los padres, de las lagunas, de la chagra, de los hijos, de nuestros nacimientos, de las costumbres y consejos. La caspa de maíz, es también el recuerdo de la niñez Inga: la caspa desgranada con mayor rapidez por los niños, es el juego típico en los hogares.

La caspa de maíz, con los ojos de dios, miran la forma de vida Inga, alimentan a la comunidad, juegan con la niñez, iluminan los conocimientos, en cada ojo desgranado un conocimiento más. Los ojos de dios o granos de maíz, representan los múltiples conocimientos que el hombre Inga adquiere mientras desgrana el transcurrir de su vida.

#### 2.2.1.4. *Mama Killa (Luna)*



*Figura 8. Luna (Mama Killa)*

mama *Killa* sale en las noches y atardeceres e indica a los ingas las fechas de siembra. La luna (Killa) para la comunidad Inga representa a una madre diosa de la agricultura, del tiempo y las etapas. Los conocimientos sobre *mama killa* han sido transmitidos de generación en generación. En el libro *culturas básicas del mundo. Los Incas* lo explica de la siguiente manera:

Y después venía la luna. Era la esposa del sol y se le conocía con el nombre de mama-Killa la madre luna). Era importante porque regulaba el tiempo y los meses incas; el calendario se basaba en los crecientes y menguantes de la luna. El pueblo inca nunca comprendió por qué periódicamente aumentaba y disminuía su tamaño, sino que cuando estaba en eclipse pensaba que una serpiente la devoraba. Cuando se daba ese caso, era obligación de las vírgenes del sol batir tambores, para hacer ruido y así espantar a las serpientes. (Von, 1964, p. 83)

Los Incas se han guiado durante años, por el movimiento de la luna y el sol. Los astrólogos nativos han enseñado a la familia sus saberes, todo movimiento era significativo y cosmogónico para la comunidad, desde el pasar de un río hasta el movimiento de los astros.

Las interpretaciones sobre lo que estaba al alcance de la cultura inca, permitía que los incas tuvieran más cercanía con lo que los rodeaba. La herencia de los ancestros en la cultura inga prevalece. La siembra en las chagras es acorde al movimiento de la luna, abuelos y abuelas enseñaron que la luna tenía mucho que ver con el crecimiento de las plantas:

Las siembras las acostumbramos hacer después del 6 de luna para sembrar producto. Durante eso del 1-al 6 de luna el tiempo lo disponemos para limpieza de potreros y otros arreglos. Después del primero de luna viene menguante, o la luna llena, que es después de 15 días, después viene cuarto menguante, cuarto creciente esto seda de siete días después de cada cambio de luna sea llena o sea la menguante. Utilizamos el tiempo de creciente para sembrar en terrenos estériles, en el tiempo como le llamamos la merma, después de menguante en terrenos abundantes para que no crezca mucho, que no se vaya como decimos, en vicio, nuestro sembrado. (D. Carlosama, comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

La luna le ha hablado al pueblo Inga, desde sus distintos estados o formas, luna nueva, creciente, llena, menguante y tierna. El lenguaje de mama Killa indica fundamentalmente los tiempos de la siembra, se puede decir que el lenguaje de la luna no es muy amplio y obviamente no de palabras, es un lenguaje de las formas y las transformaciones físicas, se reduce a unas cuantas transformaciones cíclicas, de llenas y menguantes. Nuestro pueblo ha sabido escuchar pacientemente estos cambios cíclicos y a partir de esto, ellos escuchan y hacen lectura de sus transformaciones, han logrado guiarse en el arte de la agricultura.

La luna (mama Killa), fundamentalmente les habla a las mujeres, durante años las mujeres ingas leen las figuras de la luna y se preparan para su ciclo de vida:

Sabían decir ya va hacer la luna tierna me va a tocar a mí. Cada mes cambia, si la luna llena es un día al mes vuelve hacer la luna llena. Eso era como tener una dieta, para bañarse tocaba de hervir agua, de naranja, poleo, otras veces cuando se carecía de las hojas de naranja entonces se usaba el poleo, también hervir plantas medicinales, tocaba cuidarse, de alimentos frescos. Hay muchas ramitas para cuidarse con aromáticas el cedrón y el limoncillo. (P. Jamioy, comunicación personal, 10 de marzo de 2019)

La familia Inga relaciona la luna con el tiempo, *Killa* también significa mes. Las mujeres contemplaban la luna para saber su temporada menstrual, cada mes que salía la luna, anunciaba el



ciclo misterioso de las mujeres. Las mujeres Ingas, se preparaban para guardar su luna, su fin de mes, con plantas medicinales, y baños especiales. De la misma manera en que la luna pasaba por distintos estados, la mujer también se encontraba en un estado distinto, en su luna. Las plantas eran especiales para equilibrar su estado de ánimo, de energía, estado físico, y todo tipo de dolores menstruales.

#### **2.2.1.5. Tulpa (fogón)**

La *tulpa* es un espacio, es la casa y hogar del abuelo fuego, (nina). La *tulpa* es la *wasi* del fuego. Las tulpas suelen tener tres piedras y son ubicadas en forma de triángulo para resguardar al abuelo fuego.



**Figura 9. Tulpa, abuelo fuego y familia.**

La *tulpa* cumple con varias funciones fundamentales para cocinar, hacer memoria, transmitir los saberes propios, para debatir y proyectar, Jhon Fredy Carlosama líder de una de las comunidades del Territorio, explica:

La tupa y el fuego van de la mano ya que, a través de estos elementos conocidos como abuelos, mayores, taitas espirituales nos han permitido orientarnos a través de la espiritualidad. Es el espacio donde nosotros, conversamos, charlamos con los abuelos y nos enseñan atreves de mitos y leyendas nuestra dirección, nos corrigen a través de estos espacios, es donde nosotros podemos direccionar nuestro futuro, corregir a las generaciones y enseñar esa oralidad colectiva que nos ha permitido pervivir en estos tiempos. (J. Carlosama, comunicación personal 10 de marzo de 2019)

En la cultura Inga abuelo se les denomina a los elementales que son los que acompañan por siglos al hombre y es por ellos que el hombre subsiste, también se denomina abuelos a las personas ancianas. Los abuelos son los que guían y armonizan la vida de la familia Inga. Los ancianos junto al abuelo fuego tejen los pensamientos.

Los Ingas preparan la *tupa* con piedras o adobes de barro. Las abuelas enseñan a sus hijos y nietos a encender el fogón, el fogón es un elemento, un abuelo que convive con la familia por generaciones. Cotidianamente, las abuelas y madres atizonan la casa del abuelo fuego. La *tupa*, casa del fuego, suele ser un espacio pedagógico donde las madres, y abuelas enseñan y cuentan sus experiencias. La casa del abuelo suele estar rodeada de la familia, con más frecuencia de madres e hijos. Mientras las amas de casa atizonan el fogón los hijos desgranar el maíz.

En el día, las madres con el espacio del fogón enseñan a sus hijos y en la noche los padres y abuelos cuentan sus historias. En ocasiones, no sólo se enciende el fogón para cocinar, sino para aconsejar, para llorar y dialogar, para inventar cuentos e historias, mitos y leyendas. También es el espacio para debatir.

La tupa para los Ingas es el ágora, pero acompañado con el calor humano y el calor del abuelo fuego. Es el espacio para familiarizar y expresar sin temores nuestra ignorancia y nuestros miedos. Las madres y abuelas fueron las primeras maestras, utilizaron su tupa y la energía del fuego para enseñar. El calor de hogar consolidaba los conocimientos y en medio de la cotidianidad ellas transmitían los saberes.



*Figura 10. Nina (Fuego)*

La *tulpa* es un símbolo de la oralidad para las culturas amerindias. Por lo general las etnias eran más orales que de escritura, los libros han sido los abuelos y abuelas que en el espacio del fogón han transmitido los saberes. El fuego simboliza la palabra. En el yagé este abuelo habla y sus palabras cumplen la función de limpia<sup>7</sup>, sus figuras, sonidos y formas iluminan el pensamiento. En la vida cotidiana las abuelas interpretan el sonido del fuego y cuando escasamente se escucha es porque anuncia que viene un menú acompañado de carne.

#### ***2.2.1.6. Minga (Asociación, reunión, unidad, tejido)***

La primera minga es la que nace en el hogar, en el fogón con las madres e hijos, nutrida con el calor humano familiar. Las mingas cotidianamente se realizan para construir una casa o cultivar la chagra, se convoca a una minga porque es un espacio de fuerza y unidad preciso para hacer labores. En la minga no rige el individualismo sino la hermandad, el ambiente familiar.



**Figura II. Minga de trabajo- Divichido.**

<sup>7</sup> El fuego en la cultura inga complementa el ritual del yagé, es un elemental que simboliza, la oralidad, el conocimiento y los consejos. En el proceso del ritual, se enciende el fuego, para meditar, abrigar, tener visión, tejer la palabra y los pensamientos. Es por ello, que el abuelo fuego cumple la función de limpia o purificación. En el remedio también habla el sonido del fuego, las llamas, sus figuras y colores.

La comunidad Inga de Aponte a diario utiliza el termino *minga*, comprendido como un espacio de reunión, asociación y unidad:

Las mingas tienen significado como decir una reunión de familiares o amigos. Hay minga de pensamiento y minga laboral, cualquier trabajo, antes no se les daba tanta importancia a los recursos, a la plata, entonces en las mingas se reunían los vecinos o familias para hacer un trabajo, el patrón tiene que alistarse, la chichita, la bebida tradicional también la comida, como lo otro quiere decir también la palabra divichido, o al cambeo, yo le ayudo a usted un día y usted me ayuda en otro trabajo. También hay mingas de pensamiento donde hacemos una reunión para resolver los problemas o cualquier trabajo que vayamos hacer. (D, Carlosama, comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

La *minga* ha sido un modo de vida de las comunidades amerindias. La *minga* es una acción social, donde participan varias personas para dialogar, debatir, sembrar, construir, y proyectar. La familia Inga acostumbra hacer dicha acción en los grandes proyectos y cotidianamente para realizar las distintas labores. Este espacio también es para aprender, dialogar y proponer. A esto, el pueblo Inga lo denomina minga de pensamiento, un espacio con ambiente familiar para expresar las ideas, debatir, crear y solucionar conflictos del territorio y la Nación.

Las mingas hacen parte de los espacios de lucha y resistencia de los pueblos amerindios: “La minga puso en jaque la imagen internacional del gobierno de Uribe, logró poner sobre la mesa un debate sobre la cuestión de la tierra, los pueblos indígenas y las comunidades campesinas y vio nacer un proceso organizativo” (Loingsigh, 2011, p. 85). La forma en cómo un pueblo resiste ante los genocidios culturales es mediante los espacios que fomentan las mingas, espacios para tejer el pensamiento colectivo, fortalecer la identidad, e involucrar a las personas en las distintas posturas frente a la solución de las problemáticas.

Esta acción es una práctica humana, ancestral que nos enseña a escuchar al otro, comprender, deliberar, tomar postura, a mirar nuestras debilidades y fortalezas, pensar en el otro, a aceptar las

diferencias, trabajar en equipo y a convivir como seres humanos. La minga es una herencia ancestral que nace y florece con las madres amerindias.

Ahora bien, los términos esbozados en la lengua Inga demostraron que esta lengua conserva un aire de familia con la lengua madre, *el qheswa*. Las dos lenguas expresan la relación mutua con la naturaleza y a un universo no de objetos sino de un cosmos vivo. Esto se debe, a que el mundo de la cultura Inga nace en la cuna de los ríos, de las lluvias, del campo, del arado y las cosechas. Es por ello, que la lengua Inga se inspira en los sonidos y palabras que la relacionan con la madre tierra, el análisis de Wittgenstein explica estos fenómenos cuando dice que “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, 1988, p 13). Pensar en un modo de vida de un grupo étnico que este rodeado por las virtudes y la divinidad de la naturaleza influye en cómo conciben y construyen sus juegos expresivos.

El filósofo señala “Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, 1988, p. 10). En el caso de la lengua Inga son muchas las prácticas que dieron paso a que aflorara el juego lingüístico Inga. como son, por ejemplo: visitar las lagunas, enterrar las placentas, cultivar, sembrar, pisar la tierra, hacer rituales. Esto ha creado un juego lingüístico distinto al de occidente donde *mama alpa* no es la bola redonda que gira en el espacio sino una madre que multiplica los frutos, que crea la vida, que alimenta a los organismos, que al igual que una mujer da a luz, siente y se enferma.

Los Ingas comprenden el término *mama alpa*, ellos siguen la regla y de la misma manera lo hacen con distintos términos: *mama Killa* (madre luna), *tulpa* (fogón), *minga* (asociación). Los análisis de Wittgenstein son acertados al considerar que un juego del lenguaje esta entretelado por las acciones esto se refleja con el ejemplo de *wasikamas*, una palabra que no existe en Occidente y nace con las practicas diarias de la familia Inga, el caminar por los territorios, beber el agua,

escuchar el sonido de los ríos, de los pájaros, recibir todas las virtudes de la naturaleza son prácticas que entretejieron el término Inga *wasikama* el cual forja a proteger la naturaleza como un principio de vida y armonía.

### **2.2.2. La lengua como base de la identidad cultural.**

La lengua del Resguardo Inga de Aponte juega un papel importante en la identidad como Ingas. A través de dicha práctica se expresan el mundo de la comunidad: su pensamiento, costumbres creencias y todas sus construcciones cosmogónicas como se expuso anteriormente. Hablar la lengua Inga implica pensar diferente, un mundo distinto al cosificado, donde cada recurso natural es sagrado y por tanto es el mismo ombligo de vida. Las plantas, los animales, los ríos, y todos los organismos cobran importancia en la vida de los Ingas.

Practicar este juego lingüístico permite mantenerlo vivo y no dejarlo morir, sostener de pie las enseñanzas ancestrales, conservar los ecosistemas para las futuras generaciones, hacer resistencia por *alpa mama*, identificarse como Ingas, revindicar sus raíces. El hablar la lengua es reencontrarse con el territorio y la familia: abuelos, padres, madres, y consigo mismo.

En el Resguardo Inga de Aponte la lengua se ha ido desapareciendo, junto a los ancianos de la comunidad. Las distintas problemáticas y cambios sociales han llevado a que esta práctica lingüística poco a poco se desvanezca. El pensamiento junto a todo lo que puede expresar la lengua Inga es irremplazable con otros lenguajes, como puede ser el español que actualmente ha tenido un apogeo en los jóvenes de la comunidad.

La discriminación racial desde la llegada de los españoles con Cristóbal Colon ha sido uno de los factores detonantes en el olvido de las distintas lenguas originarias del continente Latinoamericano. Los nativos fueron obligados criminalmente a hablar y pensar un lenguaje

distintito al de su origen. Durante muchos años la discriminación ha sido el círculo vicioso histórico y actual, en el Resguardo de Aponte también se repite el mismo círculo, de cuyo fenómeno ha llevado a que los jóvenes hablen con mayor frecuencia el español:

cuando yo era niña recibí discriminación con mis compañeros y profesores y también llegó un programa de gobierno, eso me cuentan mis mayores ancestros porque yo ya no lo conocí, llegó un señor, que se llamaba doctor Bolívar, cuando él había prometido a nuestros padres que se saquen las cusmas, las pachas que él regalaba el pantalón y las faldas, desde ahí fueron tumbando las casa de paja, hicieron casitas de teja, y ahí fue, donde se fue perdiendo la idioma, nuestras costumbres, de ahí fue que nosotros nos fuimos intimidando, ya no les enseñamos la lengua a nuestros hijos, ya no tuvimos en nuestras escuelas un profesor propio indígena sino profesores campesinos y llegó programas de gobiernos como las guarderías, la escuela, el colegio, pero no tuvimos un profesor indígena de esa manera fuimos perdiendo el inga, nuestras pachas y nuestras cusmas pero nunca es tarde para recuperar, lo vamos a seguir recuperando. (R. Mavisoy, comunicación personal, 11 de marzo de 2019)

La falta de reconocimiento por la importancia de las lenguas nativas en las instituciones llevó a que padres y madres no enseñaran con pertenencia la lengua Inga a sus hijos. Agregado a esto, los cambios culturales con la llegada de cultivos ilícitos y personas externas dispersó la importancia de hablar la lengua. Muchos fueron los factores que debilitó la identidad cultural de la Comunidad, especialmente con el sentido de pertenencia sobre la lengua.

La comunidad es la que marca la identidad cultural, los lenguajes no están desligados de las personas, si hoy por hoy son los jóvenes los que hablan el español el futuro de las nuevas generaciones Ingas u otras etnias tienden a disolverse más. La preocupación en los Resguardos e instituciones y gobierno frente a las lenguas nativas debe ser una prioridad. Los saberes ancestrales y las lenguas nativas son indispensables principalmente en las instituciones educativas, estas deben darle un lugar al saber originario para que los ciudadanos se apropien con pertenencia del territorio colombiano y así puedan ver la diversidad natural como una *pacha mama*.

Las lenguas de origen y los saberes ancestrales han quedado en lo oculto, escondidas desligadas de las instituciones como si la raíz de los colombianos fuesen otras.



En Colombia existen 106 Resguardos, pero se hablan 97 lenguas, algunos solo conservan escasas palabras, o nombres de barrios y montañas. Distintos factores arrojan cada día a las comunidades étnicas a desaparecer física y cultural: la extinción de comunidades, intereses externos, cambios sociales y falta de auto reconocimiento son las principales causas.

Mediante la constitución del 91 hubo un gran avance sobre el reconocimiento de la existencia de las comunidades y su diversidad: “artículo 7, el estado reconoce y protege la diversidad cultural, (...) Artículo 10, el gobierno reconoce el derecho a mantener y preservar la lengua materna” (Const, 2008, art. 7-10). Distintos artículos y leyes por el estado colombiano amparan a los distintos Resguardos, sin embargo, el apoyo y reconocimiento continuamente se quedan en las hojas de la constitución.

En el Resguardo de Aponte después del abandono de los cultivos ilícitos, se retomaron procesos de fortalecimiento de la cultura, la lengua inga y el traje típico es un requisito en las escuelas y colegio, maestros indígenas deben aprender la lengua. Las coincidencias con maestros ingas hablantes y padres de familia frente a la lengua Inga, consideran que la lengua se debe enseñar en los hogares con los padres, la cuestión no es repetir palabras como sucede en colegios con otras lenguas externas sino saber que se dice en esas palabras, cómo por qué y para qué, eso era lo que hacían los abuelos con la lengua nativa al hablarla.

Los abuelos enseñaban la lengua a los hijos con pertenencia, un *pakaripuangui*<sup>8</sup>, no sólo era que tengas un buen día, sino que salgas a cultivar la chagra, veas el amanecer, salgas a ver el sol, enciendas la tulpa, escuches los cantos de los gallos, experimentes las madrugadas, si te cogía la tarde te lo decían en otro tono furioso ¡sayary! (levantese). Quienes hablan las lenguas nativas juegan un papel importante en las comunidades, las lenguas pueden estar bien transcritas y

---

<sup>8</sup> *Pakaripuangui* Termina en la lengua Inga para saludar en las mañanas.

estructuradas en los libros, pero el fundamento de las lenguas es la comunidad, estas son las bases que dicen si mueren o viven, son principales para que no queden en el pasado o en la historia. Tanto la lengua y la comunidad es importante y no se puede concebir una cosa separada de la otra, pues si no hay hablantes no hay lengua. La lucha frente a la diversidad lingüística debe estar ligada con la diversidad de las comunidades étnicas. Las lenguas tienen tanto valor como las comunidades, el corazón de las lenguas son el hombre, si desmaya el corazón mueren las lenguas. Los jóvenes Ingas juegan un papel importante en el futuro de la comunidad, ellos serán los que juegan su lenguaje, determinarán la vida de la lengua Inga y toda la herencia ancestral. Los procesos de fortalecimientos en hogares, colegios e instituciones deben ser arduo para permanecer en el tiempo y en el espacio.

Las comunidades étnicas son conocidas como los mayores protectores de los recursos naturales, su modo de vida debe ser respetado en todos los ámbitos para un bienestar del medio ambiente y el futuro de las generaciones no indígenas e indígenas. En consecuencia, el bienestar de las comunidades étnicas garantiza toda diversidad; ambiental, cultural y lingüística.

### **2.2.3. El pensamiento y los principios Ingas que se transmiten en la lengua nativa, el suma kausai.**

El suma kausai es un término Inga que se refiere concretamente al vivir en armonía, a una bonita vida. Este principio en términos filosóficos sería el principio de principios, el principio último al que todos apuntarían. El suma kausai abarca muchos principios los que más se nombran en la comunidad son: “no robar (mana sisai), no mentir (mana llullai), no ser perezoso (mana killai) y ser digno (allí kai)” (Pueblo inga, 2019, pg. 21-22). Estos principios son las reglas inquebrantables para el bienestar de la comunidad. Sin embargo, el principio rector *suma kausai* (vivir bien o vivir

bonito) es el principio que fundamenta la armonía de la comunidad y la madre tierra, este mandato de vida es más amplio que los cuatro mencionados:

suma kausai es vivir bien, es el más amplio de los cuatro principios que tenemos. Suma kausai, significa que tenemos que tener una relación con la naturaleza, con nuestro cuerpo, la alimentación física como espiritual para que nosotros pervivamos en el tiempo y en el espacio. Vivir bien, es estar bien con los vecinos, con la naturaleza, con los animales, con la flora y fauna cuidar los arroyos de agua, los nacimientos, las quebradas, las lagunas, suma kausai significa vivir bien y estar mejor. (D. Carlosama, comunicación personal, 11 de marzo, 2019)

La visión de armonía de la comunidad no sólo ha sido desde un ámbito de convivencia con individuos sino en armonía con toda la pacha mama. El mismo lenguaje Inga evoca el respiro de la naturaleza. Suma kausai abarca distintas prácticas originarias que han permitido el equilibrio con la comunidad, la naturaleza y consigo mismo. Alimentarse bien, caminar, trabajar, cuidar la naturaleza, sentirla, conocer el territorio, dormir a tiempo, sanarse física y espiritual han sido prácticas cotidianas en un vivir bonito de mayores Ingas.

Muchas prácticas que afirman la cotidianidad de la vida inga han hecho parte a la vez, de principios de vida. Vivir en armonía, como los abuelos lo hacían y han transmitido, es alimentarse bien, dejar que cada organismo y producto cumpla con su ciclo, sin alterar la naturaleza, productos libres de transgénicos. La alimentación ha sido importante en la salud de los ingas, la sal, es uno de los cuidados principales que tienen los abuelos, el consumo de productos nativos es principio para los Ingas. Las generaciones pasadas han sido más resistentes frente a enfermedades, han tenido buen estado físico y años más duraderos.

Un vivir bonito, es saber convivir en comunidad, como *wagkikunas* (hermanos) y *wasikamas* (cuidadores de la pacha mama). El trabajo en mingas hace parte de un buen vivir, donde no domina el dinero, ni la individualidad sino el bienestar de la comunidad, del *wagkikuna* (hermano Inga), saber convivir como en familia, es vital, pues la fuerza y el amor que proporciona la familia es la

que favorece los grandes proyectos. Las mingas también hacen parte de espacios para razonar, solucionar conflictos y proponer.

Cuidar la madre tierra (wasikamas) es otro principio cotidiano de la comunidad, se podría considerar que el 98% del territorio es zona de reserva. La mayoría de los Resguardos tienen más territorio como reserva natural, que para construcciones de inmensas ciudades o explotaciones mineras. Distintos rituales y prácticas como protección de nacimientos, siembra de árboles, armonización en lugares sagrados, contemplación a la pacha mama, visitas a las lagunas son actividades que no mueren, sino que están vigentes en los territorios. Caminar, trabajar y dormir a tiempo han sido otros principios cotidianos que los mayores o abuelos Ingas han transmitido. La familia Inga acostumbra a caminar los territorios, para conocer con pertenencia sus lugares, para identificarse con la familia y la madre tierra.

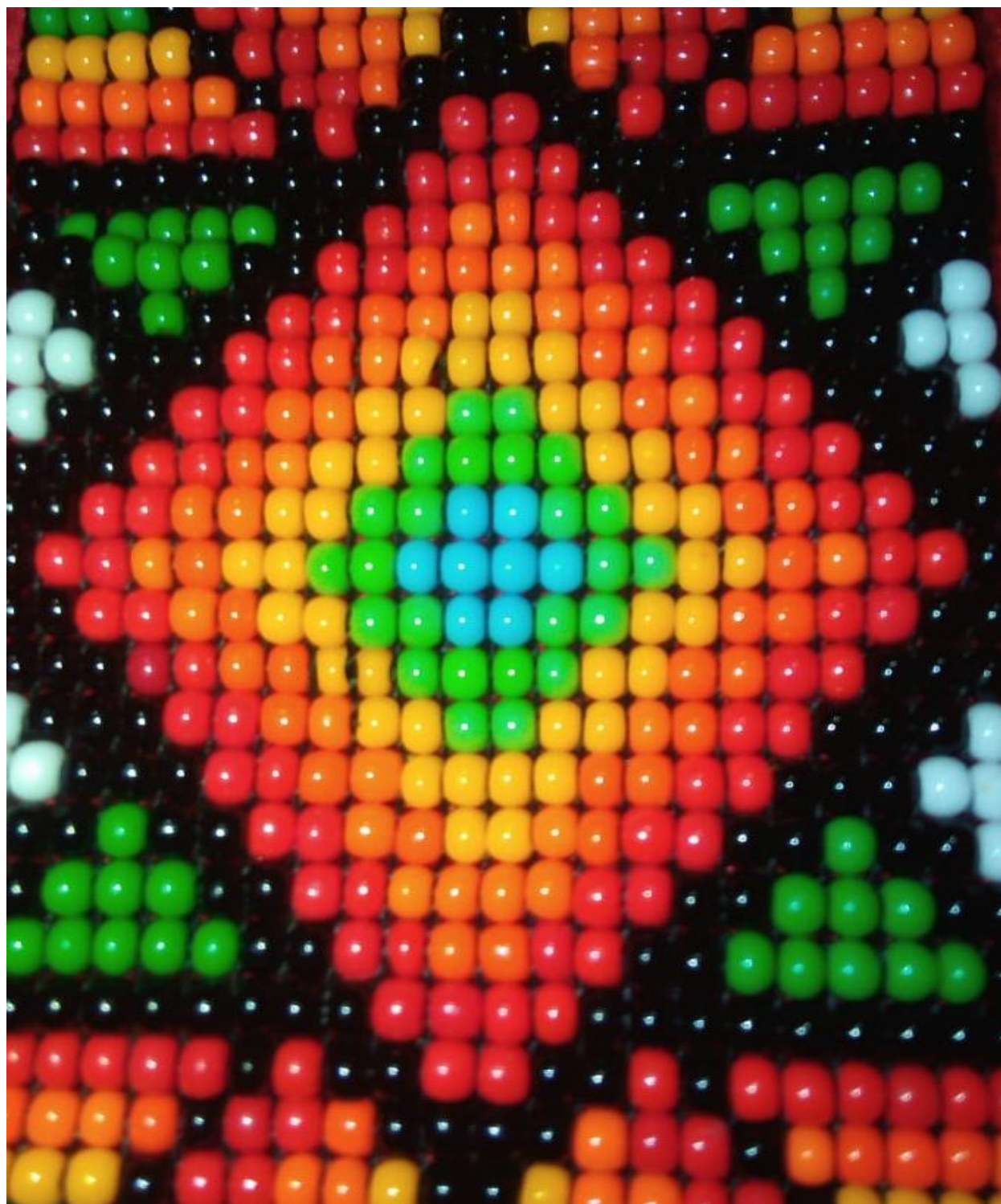
Sembrar la chagra es otro principio para un buen vivir, tener productos alimenticios implica tener alimentación, no vivir en mendicidad y conectarse con *mama alpa*. Igualmente dormir a tiempo y madrugar es otro principio para equilibrar el estado físico y anímico de las familias Ingas. La sanación física y espiritual, también hace parte de las actividades para la armonía de los Ingas. En el resguardo se utiliza la medicina para prevenir y sanar enfermedades, también para profundizar en la espiritualidad, el sagrado remedio del yagé es el portal para conectarse con la naturaleza y consigo mismo, para razonar en los conflictos, escuchar consejos de los taitas, quitar malas energías, y ver cómo está el territorio. También en actos importantes como posesión de cabildo indígena se cura las varas para quitar las malas energías y renovar las fuerzas cósmicas.

Un vivir bonito también se puede resumir en un sentir con la naturaleza, sentir con la comunidad, y con nosotros mismos. Cuando se siente con la naturaleza, se piensa en ella, se conoce los misterios, se sensibiliza, se respeta. Sentir con la comunidad es la potencialidad que tiene la

familia Inga de actuar con la razón y el corazón. Las mingas y las tulpas son el ejemplo claro que son espacios para pensar, enseñar razonar, con amor, en familia. Sentir con uno mismo es cuando se retorna a sus raíces, se reconcilia con sus antepasados, cuando camina, trabaja, y siembra, cuando está en silencio o contempla su territorio cuando se escucha así mismo, cuando escucha los sonidos de la naturaleza.

Muchas son las prácticas de principios de vida que no niegan la vida de los Ingas sino los afirma en su modo de vida. El *suma kausai*, involucra actividades ancestrales que no separa al hombre con la naturaleza, sino que lo armoniza, lo conecta, lo teje con alpa mama. El *suma kausai* retorna a la familia Inga a ir a las prácticas ancestrales, los grandes sabios por excelencia. Un vivir bonito afirma la vida de los Ingas. Todas estas actividades son formas de vida que se renuevan y se vivifican en la práctica cotidiana de las comunidades, obedecen a reglas que al instaurarse por el lenguaje constituyen comunidad y hermandad. De allí, tanto las formas de vida, como juegos del lenguaje del filósofo Wittgenstein sean tan importantes para este trabajo. Pues estos dos conceptos no son conceptos muertos, sino que la lengua y sus juegos reactivan y movilizan el qué hacer de la comunidad. El lenguaje no es sólo un vehículo instrumental, sustancial y estático, es sobre todo la manera viva en que se trasmite la tradición, la vida y las costumbres de la comunidad.

### 2.3. Juego del Tejido Inga



*Figura 12. Tejido Inga*

El tejido es una práctica vital que nace a partir de las necesidades de los individuos. Las comunidades amerindias la utilizan como una forma estratégica de supervivencia. Esta práctica trasciende la esfera de una acción típica a ser la expresión simbólica, ideológica espiritual y social de las etnias. El tejido cumple con muchas funciones significativas para las comunidades, que hacen parte de la identidad, este concepto es importante porque pertenecen a la cosmovisión de los pueblos amerindios.

Los Ingas consideran que el origen del tejido nace de la misma naturaleza, esta práctica no aísla, sino que lo integra, es la fuerza de la unidad que equilibra y expande el espacio de vida. El hombre está entretejido con el mundo, con toda la pacha mama. Todos tejen, el hombre teje su vestido, su lenguaje, sus relaciones, su chagra y su historia. Los animales y todo organismo tienen la particularidad de tejer su mismo modo de vida. El tejido cumple con diversas funciones, y es la práctica más cotidiana que ha estado a la mano de la comunidad Inga, el tejido también ha hecho parte en el modo particular de escribir y expresar sus historias y pensamientos.

### **2.3.1. El tejido un lenguaje de supervivencia.**

El tejido es un fenómeno de la naturaleza tanto para proteger y expandir toda forma de vida. Esta práctica enseñada por la madre tierra a los Ingas indudablemente ha cumplido un papel importante en la vida de la familia Inga.

En este arte de alpa mama los Ingas comprenden que para vivir necesitan de lo demás: hombre, agua, tierra, animales plantas etc. Sus múltiples tejidos expresan a la etnia que toda naturaleza está inmersa a la conexión de los unos con los otros. Mediante la conexión se crea y se protege la vida. El agua (mama cocha), la tierra (alpa mama), el sol (taita indi), luna (mama killa) son dioses que se conectan y crean una unidad de vida.



Así, Los animales, las plantas, los ríos, los individuos, y todo organismo está conectado para equilibrar la vida de los unos a los otros. Si el hombre se desconecta de la naturaleza, mueren los bosques, los animales, el agua y la vida del mismo hombre. Cuando él se desconecta no se protege la vida de la madre tierra, sino que se extermina.



**Figura 13. Pacha mama.**

Todos los múltiples paisajes que pinta la diosa alpa mama muestra y expresa que los tejidos son los que sostienen, protegen expanden toda forma de vida. Esta práctica está presente tanto en la madre tierra como en los distintos modos de vida.

Las arañas tejen para alimentarse y hacer su casa, las aves tejen sus nidos para hacer su hogar, las serpientes tejen sus vestidos para atraer alimento o cuidarse del depredador, las flores tejen sus colores y formas para expandirse. Los Ingas tejen su vestido la pacha y kusma para proteger de los fuertes fríos y calores, para expresar, la conexión con la familia Inga y el territorio:

El chumbe protege el vientre de la mujer y del hombre, produce abrigo, calor, seguridad dentro de las familias. Cada familia enchumbaba a los niños pequeños, eso no se ha perdido mucho, anteriormente para que las personas tengan fuerza, sean vigorosos, los enchumbaban así. (E. Jamioy, comunicación personal, 27 de julio 2018)



El chumbe, un tejido para potencializar las fuerzas físicas y espirituales también hacen parte de una expresión artística de resistencia y fuerza. El uso del traje típico tejido por las manos de las artesanas, permite reconocerse como Ingas, relacionarse con más confianza, en familia, los trajes como la cusma y la pacha expresan identidad y supervivencia.

Los Ingas han hecho diversos tejidos: los bolsos, manillas y trenzas, los bolsos para llevar cosas, para escribir historias, las manillas para escribir historias, para dibujar pintas del yagé, las trenzas para proteger el cabello, para hacer los oficios, para expulsar las tristezas del corazón. Todas las prácticas del tejido de la familia Inga han permitido proteger la forma de vida Inga.

Los tejidos nacen desde las mismas necesidades de las comunidades étnicas, toda creación, todo tejido se orienta a la expresión de supervivencia. Diversas culturas tejen, canastos para traer los productos nativos de la chagra, las redes para poder cazar y pescar, y en un sentido estricto el nudo con que se sujeta la lanza también es un tejido. Por ello, esta práctica es indispensable en las comunidades étnicas, es el lenguaje de supervivencia.

La misma madre tierra expresa mediante el tejido un potencial, unidad para crear y proteger todo modo de vida.

### **2.3.2. El tejido un lenguaje religioso.**

El tejido no sólo ha cumplido el papel de subsistencia para la cultura inga, sino que ha trascendido la esfera de la espiritualidad. Desde miles de años los tejidos han sido un material sagrado, que han ocupado un lugar en las familias incas en los ámbitos: religioso, social y político.

La cultura inca acostumbraba a hacer ofrendas incluyendo a los tejidos: “En otras fiestas del mismo mes. Se tiraban al río toda clase de tejidos de muchos colores, sandalias. tocados, plumas, camélidos y las cenizas de los sacrificios de todo el año” (Gisbert, s.f., p. 21). Los tejidos

han hecho parte de las ofrendas puesto que ha sido un arte por excelencia de la comunidad, esta práctica también era un requisito exclusivo de las mujeres incas en la vida social, a través de esta práctica los incas protegían sus cuerpos y se identifican como familia inca. Teresa Gisbert (s. f.) explica: “En cuanto a las prendas de uso habitual, es posible que, tanto por el uso cotidiano, como por la representatividad étnica que tenía, la ropa se convertía en una especie de nexo entre la persona y el mundo exterior, físico y metafísico” (p.21).

El tejido como ofrenda también precisa en la medida en que es un material hierático, el cual vincula al hombre con la divinidad, y con la sociedad. En algunos tejidos se ilustraban a los animales sagrados míticos, a los dioses o el modo de vida de los Incas. La cultura consideraba que los tejidos estaban cargados energéticamente tanto por la persona que lo tejía y también por la persona que lo usaba. Los símbolos principalmente eran la carga energética de toda una comunidad, una construcción social que afloraba la espiritualidad de los Incas.

Diversas tradiciones Incas han sido transmitidas de generación en generación a las familias Ingas. El tejido como una práctica espiritual también hace parte en la cosmovisión de la cultura Inga. En el vestido típico los ingas portan la pacha (vestido) la Cusma, (Túnica) y el chumbe (cinturón), la vestimenta también hace parte de un material sagrado que conecta y relaciona con el mundo espiritual y la sociedad.

### **2.3.2.1 Pacha.**

Pacha es un término inga que hace referencia al vestido de la mujer inga. Pacha, para los incas hace referencia a un espacio de vida. La cultura inga relaciona la pacha o vestido de la mujer con la diosa inca, pacha mama. Un vestido que porta el color negro en homenaje a la textura de la pacha mama, un vestido diseñado con forma circular para estar en contacto con pacha mama,

recibir sus energías en intimarlas: absorberlas por el canal de la intimidad y hacerles cuna en nuestro vientre.



**Figura 14.** Estudiantes con el traje típico del pueblo Inga- VIII Posesión Cabildo Indígena Universitario UTP.

Por tanto, la pacha es un utensilio material sagrado que activa las relaciones de las mujeres con la diosa pacha mama, es el portal para circular las energías con la divinidad. Es el símbolo material que representa el espacio de vida porque protege todas las zonas fértiles de la mujer, ubicado en la parte donde precisamente se produce y se anida la vida del hombre. Además, su forma circular es el recipiente para entrañar la atmosfera de la madre tierra.

El vestido de la mujer originariamente ha sido elaborado con lana de ovejo, las mujeres incas tejían sus vestidos con la lana que le proporcionaba la alpaca. El vestido de las mujeres Ingas es tejido en la awanga un marco cuadrículado hecho de madera, este ha sido una de tantas proyecciones que responde a la necesidad de la cultura inga, *awanga* viene de la raíz *away*, verbo que significa tejer.

La lana de oveja también conocida como lana virgen ha sido el material más accesible a las mujeres ingas, el que ha estado a la mano del territorio. El cuidado de las ovejas era una de las actividades más cotidianas de la cultura inga, del cuidado de estas recibían distintos beneficios: lana, carne y entre otras actividades. Las mujeres Ingas y los hombres aprendían desde muy niños a manipular el proceso del tejido con lana de ovejo. En la entrevista con Diego María Carlosama, uno de los últimos gobernadores de épocas pasadas explica el modo de vida ancestral con los tejidos:

A tizar la lana a mí me enseñaban desde pequeño y las muchachitas también tenían oficio desde pequeñas ya podían tejer, coger la hebra, parejito, unos tuercen bien bonito, unos bien flojo, otros parejito. Más o menos de 6 años sabían tusar, con la lana de oveja tizaban, hilaban lavaban con agua caliente y hacían madejas. Hacían la pacha, ruana, cobijas y tendidos dobles. (D. M. Carlosama, comunicación personal, 10 de marzo 2019)

Aprender el proceso del tejido desde la etapa de la niñez era vital ya que a través de esta actividad se teje la pacha y la kusma, la identidad Inga, también es una forma de subsistencia en los ambientes fríos. La lana de oveja por su textura ofrecía calor y protección. En la actualidad el proceso del tejido con lana de oveja se perdió por los distintos cambios culturales, la pacha y la kusma continúan siendo tejidas por el material de lana comercial y lana virgen o lana de ovejo.

El término *pacha* no se refiere al vestido como tal, sino a lo que simboliza, a un espacio de vida, símbolo de fertilidad y portal para conectarse con la diosa alpa mama. La *pacha*, nos retorna a la atmosfera de la madre tierra, del territorio: climas fríos y cálidos. La pacha, nos recuerda la herencia ancestral de las abuelas, contacto con la tierra, y a la misma vez, adquisición de distintas herramientas por parte de la mujer para subsistir en medio de la naturaleza y la sociedad.

Utilizar el vestido es el símbolo de resistencia no sólo de la cultura sino también a favor de la madre tierra, a través del uso dignificamos los derechos de la pacha mama, cuando se utiliza el traje se siente y se anuncia que ella respira y está viva. La pacha es un símbolo de las tantas

herramientas y demás que las mujeres deben adquirir en los distintos contextos de su vida. Es el símbolo sagrado (espacio de vida) que identifica a la mujer con la madre tierra, así, mismo las conjuga para armonizar el mundo espiritual y terrenal.

### 2.3.2.2 *Kusma.*



La kusma, es el traje típico que utiliza el hombre, una túnica negra que llega hasta las rodillas, y también tiene una forma circular para entrañar la atmosfera de la madre tierra. Sin embargo, la forma circular del vestido de la mujer es más amplio para contactar con alpa mama.

La kusma es tan sagrada como la pacha ya que se atribuye en uno de los mitos incas a viracocha ser el primero en utilizar la kusma: “este Cuniraya Viracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó, tomando la apariencia de un hombre muy pobre: su yacolla <<manto>> y su kusma <<túnica>>” (Gisbert, s.f., pg23).

**Figura 15.** Kusma, el traje típico del hombre Inga.

Para los artesanos el tejido, los trajes típicos eran tan sagrados que los relacionaban con los dioses poderosos de la familia inca. La kusma en la cultura Inga hace parte del traje masculino, en el traje también va el chumbe y la camisa blanca, el color negro de la kusma simboliza firmeza y espiritualidad. La espiritualidad se teje junto a alpa mama, y la kusma es un material sagrado para sentir la atmosfera de esta diosa.



### 2.3.2.3 Chumbe.



*Figura 16. Chumbe.*

El chumbe es un cinturón tejido por las artesanas o madres. Este material se utiliza para abrigar el vientre de la mujer, para ajustar la pacha, fajar al niño recién nacido, o ajustar la cusma del hombre.

En el caso del chumbe o faja, esta cumple la función de un elemento protector del uigsa uarmi: vientre de la mujer o kaugsay suyu kallarij: lugar donde se inicia la vida, construyéndose en un “espacio” donde se “escribe” la vida y el pensamiento de todo un pueblo. (Jacanamijoy, 2004, pg.70)

En los ámbitos religiosos el chumbe es un símbolo de protección contra las malas auras<sup>9</sup>, en el chumbe se anida todas las energías que la madre transmite a su hijo. Tejer el chumbe es la oración

---

<sup>9</sup> En las culta Inga se considera que las malas auras son espacios cargados por la energía de los espíritus, los cuales también son causantes de provocar depresión y enfermedad. Es por esto, que el chumbe es un material sagrado para proteger al bebé, también la cultura Inga utiliza plantas medicinales para limpiar la casa.

que las mujeres Ingas hacen a la madre tierra a los dioses sagrados, y a la familia misma. Este material sagrado es uno de los primeros accesorios para acercar a los niños con la divinidad Inga. El cinturón simboliza la conexión con la familia y el mundo espiritual. En este tejido las mujeres plasman las lagunas, los ríos, las plantas, animales mitológicos, la historia de la familia, el sol, la luna, figuras, e imágenes del remedio y con los colores sellan el chumbe.

La oración de tejer el chumbe es una práctica particular, ancestral inca, que se teje con las manos, se cura con los colores, se crea con las energías de la familia, y se carga con los símbolos de la divinidad Inga. Cuando se faja a los niños las madres proyectan un buen futuro sobre sus hijos, en el chumbe se escriben sus proyecciones o momentos significativos para sus vidas. Los símbolos ilustrados en el chumbe suelen ser relacionados con el territorio, en el cual proyectan la armonía con la madre tierra y la familia.

El tejido tiene una carga simbólica, pues el pueblo Inga considera, este elemento como un instrumento para potencializar las fuerzas del bebé y también para protegerlo espiritualmente. El símbolo del chumbe es importante en la familia pues es un regalo religioso que hacen las madres a sus hijos, un símbolo que cumple la función de un cordón umbilical con el territorio y la familia. El bien espiritual de un Inga también precisa en la medida que está en conexión y armonía con la familia y alpa mama. Las lagunas, las montañas, y el territorio que llevan plasmado en el chumbe son divinidades que se cuidan, se protegen, el bienestar de ellos también es el bienestar del ser humano. El chumbe un símbolo del hilo, un hilo tejido con el espacio de vida, creado por mujeres que siembran y cultivan conocimiento, vida y reciprocidad.

### **2.3.3. El lenguaje del quipu como referente ancestral del lenguaje en el tejido Inga.**

El quipu es el tejido más complejo y ancestral que desapareció y ya nadie lo practica. Hay muchas controversias entorno a la amplitud y potencialidades de este lenguaje. Aún sigue siendo el centro de investigación para las ciencias. La cultura Inca jugaba con este lenguaje; hoy las generaciones los contemplan en los museos, y aún quedan fragmentos o aires de familia en los nuevos juegos del tejido. Este juego se desarrolló para los distintitos ámbitos culturales políticos y económicos. En la cultura Inga durante años, en las épocas de los abuelos se utilizó para registrar datos matemáticos:

una vara, primeramente, de ahí, sacan una abraza, decían así, de acuerdo eso ya le sacaban en un hilo, por ejemplo, en una manila no, hasta ahora se utiliza así. Ahora ya con metros, ya no con brazas, con el lazo sabían cuántas brazas tienen. (P. Jamioy, comunicación personal, 10 de marzo de 2019)

Los quipus cumplen con una función similar al metro, en el cual se mide y se registra mediante nudos, el lenguaje de nudos hace parte del lenguaje matemático Inca. Los Ingas expresaban medidas mediante el lenguaje ancestral. Era vigente el lenguaje matemático del tejido, pero por los cambios culturales y temporales también desapareció. En el imperio Inca se utilizó el quipu para guardar información numérica de animales, comunidades étnicas, bienes entre otras cosas. Los registros de los tejidos fueron tan exactos que eran considerados como un peligro para los intereses económicos y políticos de los españoles. En 1583 fueron declarados objetos idolatras y se ordenó su destrucción.

Esta práctica también hace parte de un lenguaje literal peculiar donde ancestralmente ha sido utilizado para escribir los conocimientos y las historias importantes del imperio. Esta práctica no es un sistema de escritura fonética sino un sistema de señales visuales, táctiles y diseño; igual que el sistema de escritura fonética este lenguaje comunica, solo que, de una manera distinta, es para dialogarlo con las manos.



La escritura del quipu es un enigma sin resolver por los estudiosos apasionados de esta civilización, pero es claro que los incas tenían un modo particular de guardar información o escribir sus saberes:

La palabra quipu significa “nudo” en quechua. Además del contenido numérico, se piensa que los quipus también tenían información literaria que aún permanece en espera de ser descifrada por el trabajo de investigación de los expertos. Algunos documentos coloniales indican que los quipus eran utilizados para archivar y contabilizar registros, así como para remitir información y mensajes por medio de correos (llamados chasques) a lo largo y ancho del imperio. (Cabrera, Rosu, Torres, 2007)

El tejido del quipu es el más complejo de descifrar como modo de escritura ya que los nudos significan muchas cosas y no hay mucha información que ayude a comprender su estructura. Los incas tenían la posibilidad de imprimir, en un simple nudo, varias dimensiones de un código, a saber: la posición, la complejidad y la dirección del nudo y el color del mismo. Así, podría pensarse que un solo nudo es un símbolo individual que abarca varios significados, pero también puede pensarse que un nudo es una manera de almacenar tres o más caracteres o posiciones de código; es decir, que un color representa una regla condicional y que diferentes colores representan números o fonemas o tal vez ideas, combinando así varias dimensiones del lenguaje escrito.

Diversos testimonios evidencian que los incas escribían en sus quipus con colores y formas sin embargo esta forma expresiva se aniquila, obedeciendo principalmente a intereses hegemónicos occidentales y a la fragmentación política del imperio:

En esa época, solamente los quipucamayos (guardianes del quipu) o administradores sabían el significado de los quipus. La mayoría de los quipus en Cuzco o en la provincia fueron destruidos por el ejército de Atahualpa, y más tarde por los oficiales del rey de España, obedeciendo la orden del virrey Francisco de Toledo, con el fin de eliminar la riqueza cultural del imperio inca. (Cabrera, et al., 2007)

Distintos factores han llevado a que el tejido del quipu se haya perdido como una forma expresiva hoy solo es un material arqueológico importante en los museos. En el juego del tejido Inga aún se conserva los aires del quipu, rasgos o fragmentos que hacen parte de sus nuevos

lenguajes. La práctica de tejer no muere es más actual, los nudos con los hilos continúan expresando, narran poéticamente para la familia, guardan memorias y se sigue escribiendo identidad a través del tejido. La recuperación y reivindicación de las formas expresivas de la cultura Inga están en camino tanto para ampliar nuestra visión de origen como para complementar con el mundo de hoy.

#### **2.3.4. El tejido un lenguaje poético- filosófico.**



El lenguaje del tejido es uno de los juegos distintivos que practica toda la familia Inga. Esta práctica expresiva ha estado presente históricamente en distintos ámbitos, y, por tanto, desempeña un papel importante en la comprensión de dicha etnia. El tejido, es una herencia ancestral que nace con las abuelas Incas y se cultiva en el presente con las abuelas y madres Ingas. Es, así, que esta práctica se ahonda desde las raíces, del origen de la comunidad, de sus necesidades y complejidad cultural.

El juego del tejido es un tema amplio y dependiendo de las distintas culturas tienen múltiples sentidos, significados y cosmovisiones. El tejido en la cultura Inga no sólo es la expresión espiritual y de supervivencia sino también es la expresión de una escritura poético- filosófica<sup>10</sup>. En esta expresión se escribe con figuras, nudos, diseños, formas y colores. En la cual se teje identidad, mensajes, pensamientos, y memorias; de la misma manera fomenta principios de vida del pueblo

---

<sup>10</sup> Se considera escritura poético- filosófica puesto que subyace de una práctica propia que distingue a las culturas amerindias, *el tejido*. Esta práctica representa el tejido universal de todo el cosmos, también la construcción de nuestro origen y el pensamiento “Tejer en los andes es sostener un diálogo con el origen, es un sistema de comunicación muy eficiente entre el inicio de la vida y el presente” (Mariana Tschudi).

Inga. A continuación, se exponen ejemplos concretos del tejido como un lenguaje poético-filosófico:

#### ***2.3.4.1. La pacha y la kusma, lenguaje de identidad y pensamiento.***

En los tejidos como la pacha y la kusma se expresa con el diseño y el color. Es el tejido de interacción social para reconocer a la familia inga. Esta práctica es la más vigente que en el día de hoy se expresa toda la comunidad étnica. El color y el diseño del vestido hace parte de la expresión identitaria de los ingas.

La cultura utiliza colores para significar el tejido, estos hablan en las memorias de la familia, diversos colores sellan el tejido. Los colores son el símbolo y vestidura de la naturaleza, son símbolos de emociones, símbolos de espiritualidad e identidad. El color negro del tejido de la pacha expresa fertilidad, territorio, pensamiento, reciprocidad e identidad, este color es uno de los referentes con nuestra madre tierra, el espacio donde aramos nuestros productos, donde recibimos las cosechas, donde damos y recibimos, el espacio donde tejemos identidad.



*Figura 17. El lenguaje del tejido en la pacha y la kusma*

Este color negro es la expresión máxima de la identidad inga, ya que el color lo llevan en su vestuario y en su forma cosmogónica de concebir el mundo. La diosa mama alpa cuando está en sus etapas más fértiles se viste de negro, verde y azul. Con el traje del color negro recordamos a nuestros abuelos, a nuestras raíces, fueron ellos los que empezaron a tejer la cusma y la pacha, la lengua, los que tejieron pensamiento en las tulpas con la familia, por esto, el color negro del traje simboliza la construcción del conocimiento, de la identidad, ya que las noches eran el espacio preciso y más tranquilo para meditar o caminar la palabra en compañía del abuelo fuego.

Así mismo el color blanco que representa el día, claridad y luz. Estos dos colores son el símbolo del pensamiento inga la dualidad, lo puesto, lo complementario, el color negro como el blanco son colores que lleva el traje típico y se complementan.

El blanco y el negro son el vestido que utiliza el cóndor de los andes, un animal sagrado que toca dimensiones opuestas y complementarias, lo bajo y lo alto, la tierra y el aire. Los cerros altos son sus lugares sagrados para poder volar más alto. De la misma manera las montañas y cerros son los lugares divinos para contemplar a la madre tierra y encontrarse como pueblo Inga.

El diseño circular de la pacha y la cusma como se mencionó en los ítems del tejido y su función espiritual es la expresión mayor de un espacio de vida. También significa que en el mundo de vida rotamos de forma circular, no lineal ni piramidal, ningún ser vivo es más o menos que otro, los ciclos de vida continúan y giran de forma circular. El lenguaje de la pacha y la cusma es la expresión de nuestro pensamiento, de nuestra identidad, del territorio y de nuestro reencuentro como ingas.

#### ***2.3.4.2. El lenguaje del chumbe, bolsos, manillas y collares.***

Este lenguaje es más amplio y diverso ya que tiene distintas expresividades, es más multifacético. En el lenguaje del chumbe, manillas y bolsos se interactúa con nudos, figuras y colores.

Los colores que lleva el chumbe inga en ocasiones son negro y blanco o de distintos colores. El negro y blanco es para identificarse como Inga de Aponte y los diversos colores para ilustrar mitos o enseñanzas de la familia. También para ilustrar las pintas o imágenes del sagrado remedio, conmemorar los colores del *cuichi* (arco iris), curar de malas auras o para sanar y armonizar. Los diversos colores con frecuencia aparecen en los tejidos como manillas y bolsos. Estos expresan por una parte la conexión con el mundo espiritual y con el mundo físico, es decir, nuestro mundo de colores.



**Figura 18.** Elaboración del chumbe con colores y símbolos.

También se utiliza para escribir en los chumbes, manillas, collares y bolsos con figuras ya sea de animales mitológicos, figuras simbólicas o figuras inspiración del remedio. Los animales mitológicos son seres que comprenden la expresión de la cosmovisión o pensamiento de la comunidad étnica. Entre los animales más sobresalientes en la cosmovisión inga de Aponte están: el jaguar, la rana y la serpiente.

#### 2.3.4.2.1. *El jaguar.*

El jaguar es un animal mitológico en las culturas amerindias. Sus formas, colores, hazañas, y su carácter despliegan un lugar en la cosmovisión de los pueblos étnicos: “Bestia sensual pintada con el color del sol, de brillantes ojos, imagen del eterno caminante, representante del poder sexual, guerrero dador de la primera simiente, hijo del sol” (Grass, 1979, pg. 12). En el pueblo inga, el jaguar es el animal guerrero que camina el territorio con fuerza, autonomía y liderazgo.



**Figura 19.** El Jaguar, símbolo de poder.

Se considera que el sagrado remedio del yagé también se muestra en forma de jaguar el cual es la expresión de un espíritu fuerte, es la energía de vida caminando a diario en todos los espacios, también es la expresión de un espíritu vigilante y prudente.

En el remedio los taitas también pueden tomar forma de un jaguar, cuando aquellos elevan su nivel espiritual:

La representación contemporánea en el mundo *camëntsa* del Sibundoy en el Alto Putumayo, como en las culturas del bajo Putumayo, caso *Siona*, *Cofán* o *Inga*, recrean tal realidad, en el rito del yagé, pues existe la creencia de que los taitas más poderosos, se les atribuye el poder de “transmutarse” en tigres, el animal de mayor poder, capaz en ocasiones, de eliminar al ser humano.

Las manifestaciones de taitas en forma de jaguar expresan la primacía del poder espiritual. En la cultura inga ellos lo hacen para vigilar las selvas del territorio, para protegerse espiritualmente y para enseñar o hablarle a la gente.

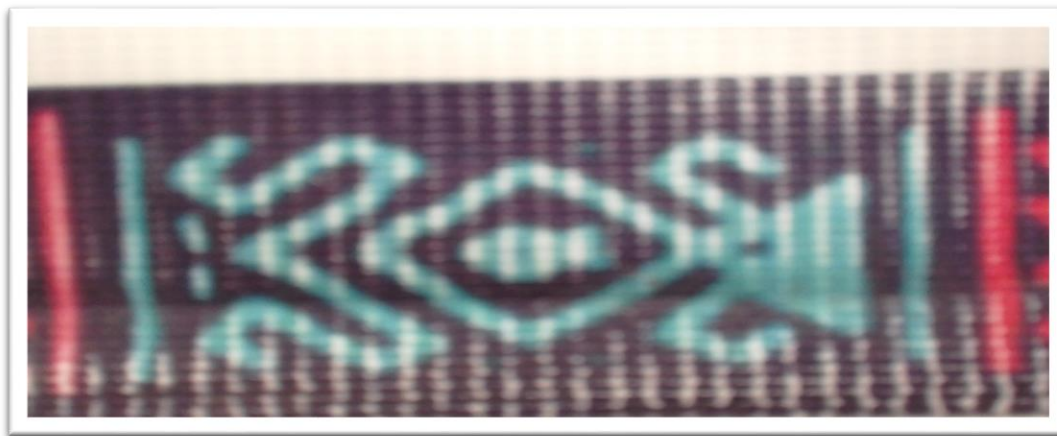
Este animal sagrado es el estandarte para caminar como ingas en el territorio con autonomía, liderazgo, sabiduría y fuerza física y espiritual. En la comunidad Inga de Aponte lo portan los hombres que llevan procesos fuertes en el territorio como: gobernadores, líderes, taitas, personas que se encaminan en los procesos de fortalecimiento cultural y aquello que se identifican con el espíritu del jaguar. Por general los taitas portan el tejido del jaguar ya que ellos son los que velan por la armonía del territorio.

#### *2.3.4.2.2. La rana.*

La rana es el animal simbólico femenino. Para la comunidad este animal divino expresa diversidad, fertilidad y unidad. Los ingas interpretan el canto de la rana: “es el símbolo de la fertilidad su croar pronostica la llegada de las lluvias, para beneficio de los sembrados en la chagra” (Jacanamijoy, 2004, pg. 36). Para el pueblo étnico el lenguaje de la rana es su croar, ella canta o croa cuando cae la lluvia, cuando llegan las noches y cuando está inquieta. También hace el aseo en los hogares se come las moscas y los sancudos.

Los taitas suelen hacer el sonido de la rana para conectarse con la divinidad de la madre tierra y los espíritus ancestrales. Ellos les cantan a los dioses mediante este sonido de vida y fertilidad. En los tejidos como manillas, chumbes y bolsos aparece este animal sagrado.





*Figura 20. Rana, símbolo de la fertilidad y la familia.*

#### *2.3.4.2.3. Serpiente.*

La serpiente es un animal divino, que simboliza la fertilidad. Ella es la expresión del animal que teje, teje sus vestidos, sus colores, es sabia y prudente, es una diosa que en el transcurso con el remedio del yagé aparece.

La ayahwasca se manifiesta tomando la figura de una serpiente, se despliega en sus colores, en su mirada, en el movimiento, en la forma espiral, en su silencio. Las formas espirales de las serpientes representan las estructuras y el movimiento de la naturaleza, estas formas en el remedio se expanden en ADN, los tejidos, el pensamiento y la vida. En el proceso espiritual con el sagrado remedio las serpientes hacen un llamado a la prudencia y a tejer en sociedad.

En las culturas amerindias Grass (1979), considera que las serpientes simbolizan: “Quizás representando los mundos tenebrosos o la fertilidad de los hombres y la tierra, o como símbolo fálico, o como corriente, o como agua y como espiral: simbolizando lo eterno, lo sin fin, lo permanentemente móvil” (p.14). La cultura inga relaciona los tejidos de figuras de ríos con las figuras de las serpientes ya que ambas son el símbolo del eterno movimiento. Cuando hay una



figura de un río también simboliza a las serpientes o a la inversa. Este animal divino con frecuencia lo tejen en manillas y en los chumbes.

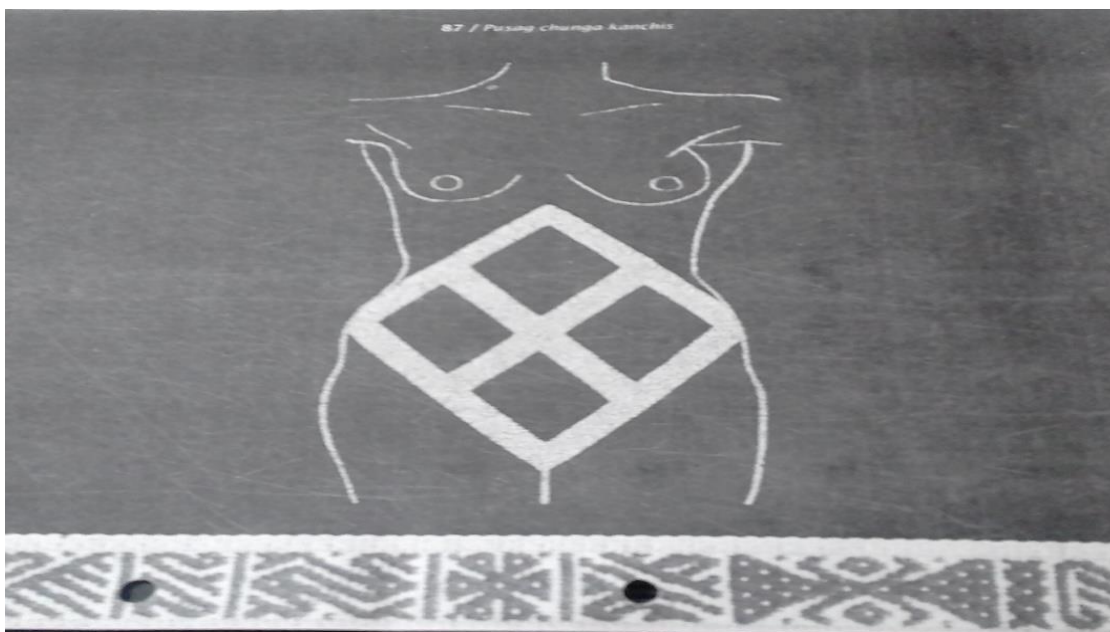


*Figura 21. Ríos y serpientes, los símbolos del movimiento.*

En la cultura Inga existen otras figuras simbólicas que hacen parte de la cosmovisión y su modo de vivir. Las figuras más representativas son; el rombo, el maíz, los ríos, la mujer, el hombre, la chagra y entre otras figuras hacen parte del lenguaje ancestral.

#### *2.3.4.2.4. El rombo (uigsa).*

Es el símbolo del primer espacio de vida representa el vientre de la madre tierra y el vientre de la mujer. Esta es la primera figura para escribir las memorias y todos los tejidos. Es uno de los primeros pilares por los cuales los distintos tejidos se elaboran o se sustentan. Es la figura geométrica de la fertilidad, de la vida. El artista Inga del Putumayo Benjamín Jacanamijoy lo explica de la siguiente manera: “El rombo es denominado *uigsa*: vientre, que simboliza un *suyu*: lugar. Así, *uigsa suyu*: lugar de vientre o *suyu kagllarij*: lugar del que comienza, es el lugar donde se inicia la vida o mundo- lugar de los cuatro puntos cardinales” (Jacanamijoy, 2017, p. 86). El rombo en la concepción inga es un lugar de vida el cual se direcciona a la figura del vientre de una mujer, el artista inga lo plasma de la siguiente manera en la siguiente figura:



*Figura 22. El rombo, el símbolo de un espacio de vida.*

En el cuerpo de la mujer se forma un rombo alineando los cuatro puntos cardinales norte, sur, este y oeste. El rombo abarca las partes femeninas donde se anida la vida del ser humano. El rombo en la figura abarca el vientre (uigsa), señala al vientre. Este símbolo es la expresión de un lugar, de un comienzo, del inicio donde se empieza a tejer la vida. El vientre o rombo, es uno de los conceptos principales y jerárquicos en cuanto al lenguaje de figuras, pues a partir de estos nacen diversos símbolos, este es el símbolo madre de la escritura inga. Es uno de los pilares con que se sustenta el lenguaje del tejido.

#### *2.3.4.2.5. Mujer (Warmi).*

La figura de una mujer en el tejido es la expresión de fuerza en los distintos ámbitos: en los sociales, espirituales y políticos. Las mujeres Ingas labran la tierra junto al hombre, ellas transmiten las enseñanzas ancestrales, armonizan la unidad de la familia, se conectan con la madre tierra y transmiten las enseñanzas de la escritura en el tejido. La figura de una mujer inga en el tejido es la expresión de fuerza cultural, de identidad también símbolo de la familia. Los abuelos

Ingas comparan a la mujer Inga con la raíz de un árbol, porque es la base principal de la identidad en la familia.



*Figura 23. Mujer inga símbolo de identidad.*

2.3.4.2.6. *Hombre (kari)*. La figura del hombre en el tejido es la expresión de fuerza, fertilidad y familia. El hombre también transmite los conocimientos ancestrales cultiva la chagra y la medicina. Junto a la mujer crean identidad y fecundan la vida.



*Figura 24. Hombre inga símbolo de identidad.*





*Figura 25. Chagra símbolo de la granja.*

#### *2.3.4.2.7. Granja (Chagra).*

La figura de la chagra es la expresión del espacio donde se cultivan los productos alimenticios de la comunidad Inga. Este es el símbolo de la granja, de abundancia, símbolo de la siembra y cosecha. Es el tejido del agricultor con el arado teje su alimentación.

#### *2.3.4.2.8 Maíz (sara).*

La figura del maíz en el tejido expresa abundancia, riqueza y espiritualidad. Este es el producto base con que se alimenta la familia Inga y los dioses Incas. Del maíz se hace la chicha (asua) la cual se ofrenda a los dioses *alpa mama*, (tierra) *taita indi* (sol) y *mama killa* (luna). La figura del maíz es el alimento físico y espiritual. Es el alimento ancestral de las culturas amerindias.



*Figura 26. Planta de Maíz, el alimento ancestral*

#### 2.3.4.2.9. Ríos (*iaku*).



*Figura 27. Agua, (iaku).*

las figuras de los ríos simbolizan la adivinan de la diosa mama kocha (agua). También significa movimiento, es un elemental sagrado. La lengua madre del inga, debe su origen al canto que hacen los ríos. Esta figura también expresa vida y es el símbolo espiritual.

#### 2.3.4.10. Sol (*indi*).

La figura del sol en los tejidos simboliza la divinidad del padre sol. Los ingas se consideran hijos de este dios quien les da claridad, alimento y entendimiento.

El sol también simboliza espiritualidad y prosperidad. Esta divinidad hace parte del elemental de la vida, junto a mama kocha y mama alpa fecundan la vida.



*Figura 28. Sol (indi).*

#### 2.3.4.2.11. Ojos (ñawi).

Las figuras de ojos en el tejido expresan espiritualidad, vigilancia e intelecto. Se escribe metafóricamente utilizando figuras de ojos para expresar un lenguaje poético o espiritual. Los ojos en el remedio se muestran como una puerta al universo espiritual y al mundo físico. En el remedio, aunque los ojos físicos estén cerrados, hay otros ojos que miran nuestro mundo interno con el que hemos creado, un mundo de sueños, de alegrías, fantasías, miedos y proyectos. Estos ojos miran el pasado y el presente y hasta quizás, el futuro.

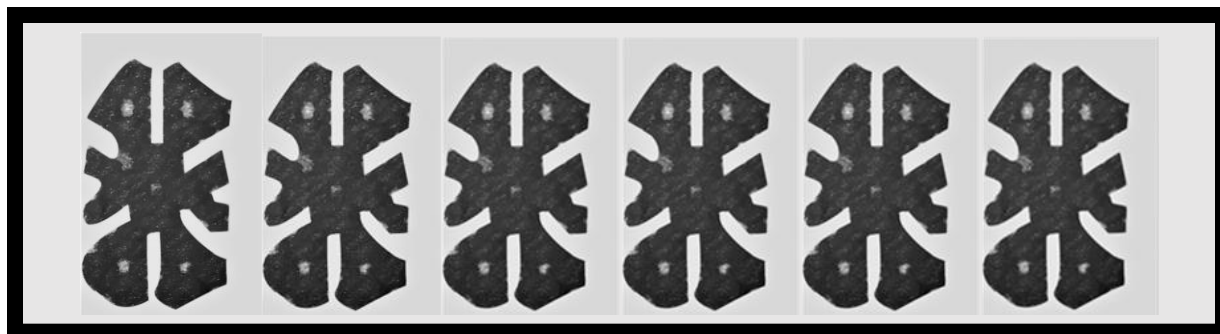


*Figura 29. Ojos (ñawi).*

#### 2.3.4.12. Flor (tugtu).

La flor en la cultura inga simboliza, esperanza, reconciliación, alegría, energía, reciprocidad y unidad. En las fiestas del arco iris y la madre tierra, fiestas de un nuevo año, se festeja con flores en especial con la flor de fragua y la flor amarilla. “el aroma de la flor de fragua significa paz, cuando uno huele la flor uno se siente relajado, la persona que pone sobre las cabezas las flores, es un estímulo, la flor amarilla significa pervivencia” (D. Carlosama, comunicación personal. 11 de marzo de 2019). La flor amarilla porta el color del padre sol (taita indi) que simboliza, claridad y sabiduría. Las flores se echan sobre las cabezas de las personas que acompañan el ritual, para que el nuevo año lo guíen con alegría, sabiduría, reciprocidad y unidad.

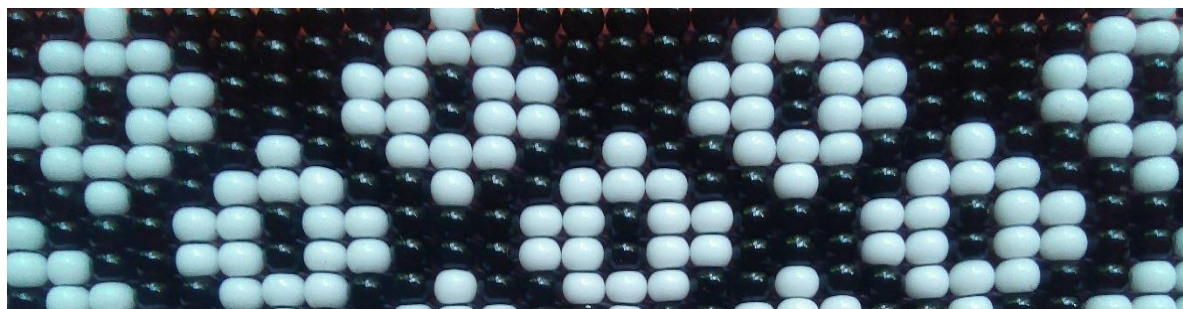




*Figura 30. Flor (tugtu).*

#### 2.3.4.2.13. Estrella (Chaska).

La figura de una estrella en el tejido es símbolo de la naturaleza del cosmos, pero también de la presencia de los pensamientos ancestrales: “De las estrellas en la noche se cuenta que ellas son los ojos de nuestros antepasados que guían el futuro de las nuevas generaciones ingas. Una noche de estrellas augura un día soleado y hermoso” (Jacanamijoy, 2017, p.112). Las estrellas para la familia Inga también anuncian los tiempos de lluvias o solados, también es el espíritu de un mayor, por otra parte, son el espacio para meditar y poner a caminar la palabra en compañía de los Ingas y el abuelo fuego.



*Figura 31. Estrella (chaska)*

Las figuras, colores y nudos hacen parte de este lenguaje distintivo. En el tejido del chumbe convergen los diversos códigos lingüísticos, por tanto, es más amplio y profundo. Esta práctica es la forma expresiva poética, filosófica y espiritual. A continuación, los siguientes ejemplos:

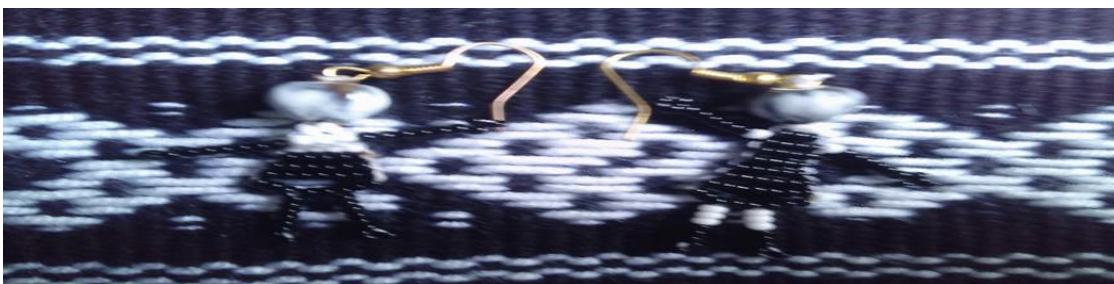
*2.3.4.2.14. Frase 1: Ojos de agua sobre la huerta (ñawi iuku chagramanda).*



*Figura 32. Frase 1.*

es una frase que en el lenguaje español cotidianamente diría está cayendo agua en la huerta. Los ojos de agua, es la expresión espiritual de un elemental vivo en la huerta el cual es el motor para impulsar el movimiento, recordemos que la figura del agua o río simboliza vida y movimiento.

*2.3.4.2.15. Frase 2: Mujer y hombre tejiendo identidad (warmikuna y runakuna awaspa nukanchipa)*

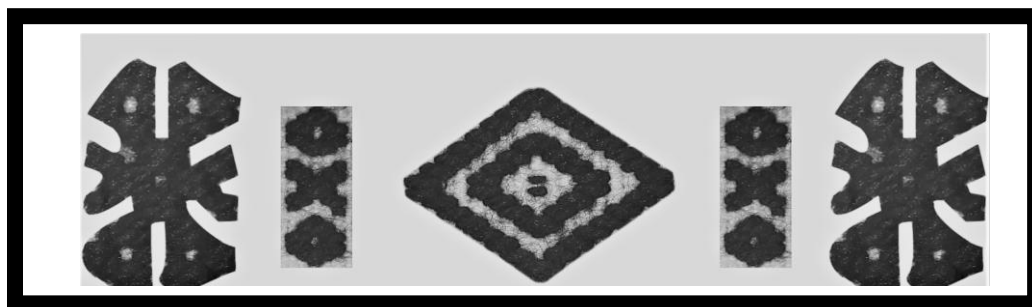


*Figura 33. Frase 2.*



Las figuras de una mujer y un hombre con el traje típico en un tejido hacen referencia a la identidad inga, al auto-reconocimiento. El color negro y blanco del tejido por una parte es la identidad con la madre tierra, también con un animal sagrado como el cóndor de los andes y por último la construcción del pensamiento de las noches con el abuelo fuego y con la claridad del sol (blanco y negro). La figura del hombre y mujer son un complemento para crear identidad. En la cultura inga no hay distinción de géneros se los considera complementarios, dual, así como el traje típico negro y blanco, (noche y día) mujer y hombre. En conclusión, la figura del tejido de una mujer y un hombre significa tejer identidad, es la riqueza cultural mediante la visión ancestral de la dualidad.

*2.3.4.2.16. Frase 3: Flores y ojos de estrellas en el espacio de vida (tugtukuna y ñawikuna puncha iadushkuna mama alpa).*



*Figura 34. Frase 3.*

El lenguaje poético de las figuras hace referencia a la esperanza y retorno de los ingas en compañía con los espíritus de mayores, son las memorias y enseñanzas de los ancestros en nuestro espacio de vida, en nuestro territorio inga de Aponte. Con el lenguaje poético figurativo, los abuelos enseñan y aconsejan a las familias, de ahí, parten para continuar tejiendo nuestra identidad. La frase escrita en el tejido toca temas transversales como quiénes somos, de dónde venimos y

para dónde vamos: las flores amarillas es la narrativa de la llegada de los ingas al territorio, los ojos estrellas es la narrativa de dónde venimos, quiénes fueron nuestras raíces y para donde vamos, el espacio de vida es la otra narrativa de las distintas mitos y leyendas que nos cuentan los mayores sobre nuestro mundo, sobre el territorio y los animales que nos rodean.

### **2.3.5. La función social del tejido.**

El tejido como función social hace parte de la integración mutua con las personas en los distintos contextos tanto en los educativos, institucionales, grupales, familiares y culturales. En el tejido se crea, se lee, se dialoga, interpreta, aconseja, se piensa y se enseña con los otros. Los abuelos han utilizado el tejido para construir identidad. Una identidad que se teje en familia y como en familia sin ser ajenos de nuestra historia, de las raíces y de nuestro futuro.

Esta práctica es una construcción plural y pedagógica que crea y escribe cultura. La cultura de auto-reconocimiento e identidad, por esto, es vital porque incorpora estratégicamente espacios de formación social. El tejido ha sido utilizado para narrar, sanar, relajar y afianzar nuestras relaciones con las distintas personas. Este acto es transversal en distintos ámbitos. Cuando se teje se fomenta cultura, pero también se forja valores como la responsabilidad, la amistad y el respeto, se transmiten saberes y se sana a través del arte del tejido.

Los distintos actos que fomenta el tejido son importantes en la construcción de las sociedades, construcción que se hace con participación de los otros, tejiendo con los otros. Esta práctica es vital porque fortalece la memoria histórica, se resiste al olvido de los saberes originarios y al olvido de la identidad. Desde este lenguaje se puede hablar de cultura, arte, espiritualidad, minga, unidad y diversidad. El lenguaje del tejido invita a las sociedades a comprenderse mutuamente enlazados

en un tejido donde todos somos vitales tanto para crear figuras, pensamientos, nudos de vida y para expandirnos en diversos colores.

El tejido es una de las labores más agradables por excelencia, porque es la forma simbólica para unir nuestros potenciales y para comprender nuestros vacíos. Partiendo del pensamiento sobre el tejido se crean planes de vida, proyectos para emprender y fortalecer la economía, para salir de los conflictos de guerra, para ampliar los conocimientos. Este es el juego artístico donde se divierte con los hilos, con el diálogo, con las fortalezas, la imaginación y con los opuestos. Esta labor es una de las prácticas más humanas para avanzar como sociedades tejedoras de paz, educación y cultura.

Los distintos ítems en torno al tejido Inga confirman que el juego del tejido es una práctica expresiva, distinta a la lengua Inga. En las reflexiones que hace el filósofo del lenguaje afirma que los juegos son distintos, múltiples: “Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros: Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas, Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción [dibujo]” (Wittgenstein, 1988, pg.15). Los juegos son variados y se expresan de distintos modos. Esto se ve reflejado en el caso particular con el juego expresivo del tejido cuyo lenguaje se desarrolla mediante dibujos, figuras, diseños, colores y nudos. Este juego demostró ser la expresión de lo espiritual, de la supervivencia y la escritura poético- filosófica.

## 2.4. Juego del Sagrado Remedio del Yagé



*Figura 35. Ambi-wasi (casa del remedio).*

El *yagé* es otro juego expresivo de la comunidad *Inga*. El pueblo étnico les da sentido a sus prácticas expresivas. Este es el lenguaje sagrado el cual posibilita dialogar con la madre tierra, con los ancestros y con uno mismo. El lenguaje del sagrado remedio no es lógico- racional es más bien enigmático, e interpretativo. Sin embargo, es desde ahí, donde nace la búsqueda del conocimiento de uno mismo y del universo. En este sentido podemos hacer una comparación con el Oráculo de Delfos en el cual la pitia presta su cuerpo para que el dios Apolo hable a través de ella. Este lenguaje es enigmático e interpretativo, el dios habla a través de acertijos:

Eso es, precisamente, lo que expresa el Oráculo. Y el significado profundo de la adivinación se interpreta y se ilustra por la <forma> en la que se presenta el oráculo, en sus palabras de respuesta. El dios ofrece esas palabras como en clave, es decir como enigma. (Colli, 2010, p. 192)

Para los griegos la divinidad habla a través de enigmas, el descifrarlos permitía desvelar conocimientos de sí mismo y del universo. El enigma despliega en el hombre un escudriño interno también lo que acontece en el mundo, es por esto, que es una vía hacia el conocimiento. Una de las frases célebres del Oráculo de Delfos es “conócete a ti mismo y conocerás el universo y lo que hay en él” (anónimo). Estas inscripciones eran precisas, cuyo templo, forja a los griegos a conocerse, a través de ese lenguaje divino como es el enigma. Es en este modo se compara al lenguaje del *yagé* el cual no es descriptivo sino más bien enigmático, divino, que conduce al conocimiento interno y también del mundo.

Lo que hace sagrado al remedio del *yagé* es porque detiene al hombre en un diálogo con su interioridad, en una búsqueda y descifrar de sí mismo. También porque este lenguaje abre las posibilidades para conocer otros mundos distintos al nuestro, para escuchar a la divinidad *Inga*, como son los espíritus de las plantas, animales, los ríos, los vientos, el fuego y toda la madre tierra y el universo.

Ahora bien, los Ingas son esencialmente médicos, así como los emberas por tradición son artesanos. Este pueblo originario es poseedor de un gran conocimiento sobre las plantas. A la base de toda su cosmovisión se encuentra una de ellas, que se puede catalogar como la reina de todas las plantas, el yagé, también conocido en quechua como: “ayahuasca, término de origen quechua que se descompone en aya: alma, espíritu; y huasca: bejuco, liana”. Se podría traducir entonces, como “bejuco del alma” o “liana del espíritu” (Díaz, 2004). El bejuco del yagé se compara a la manera de la serpiente por su forma ondulada, también por las mismas pintas o imágenes que se manifiestan frecuentemente en el remedio.



La aparición de la serpiente es la forma en que se muestra la ayahuasca, símbolo de la fertilidad, sabiduría, vida, agua y tejido.

El bejuco del alma expande la forma de ver y pensar el mundo, la serpiente se mueve y se pasea desbordando nuestros sentimientos y pensamientos. Ella nos expande en medio de colores, paisajes, miedos, alegrías, sonidos y principalmente pensamientos. Son los pensamientos, el discernimiento de nuestros actos lo que termina sellando el viaje con el bejuco del alma o la serpiente.

**Figura 36.** Bejuco (*Banisteropsis caapi*).



El yagé es un brebaje que por lo general se compone por dos plantas principales “el bejuco denominado igualmente “yagé” (*Banisteropsis caapi*) y la planta llamada “chagropanga” (*Diplopteris cabrerana*)” (Díaz, 2004). Estas dos plantas son esenciales en este sagrado remedio, los sinchis o taitas son los que preparan y cultivan las plantas.

En el remedio se sintetiza la espiritualidad y la medicina ancestral. El sentido de este, como medicina no está precisamente en el brebaje sino en el hecho de tomarlo, vivirlo, experimentarlo con la comunidad, con la familia y principalmente bajo el cuidado y supervisión del sinchi. Las tomas de la ayahuasca en comunidad se hacen para pensar en comunidad por el bien del territorio, por la armonía, así mismo con la familia para afianzar más los lazos familiares y llevar una vida más armónica: “para nosotros como pueblo inga de Aponte lo hemos tomado como la planta madre la que guía, la que orienta, la que cura y armoniza el territorio” (L. Janamejoy, comunicación personal, 27 de julio de 2019).

Los taitas tratan el remedio de diferentes formas tanto para sanar como para guiar y aconsejar a la comunidad. Por esto los taitas o sinchis son los médicos y a la vez, consejeros, también son los que median y equilibran el viaje de las personas con la ayahuasca.



*Figura 37. Ceremonia de Ambi- Uasca.*

El *yagé* posibilita entrar a los espacios de la medicina y a la vez de la espiritualidad, no están desligados, sino que van de la mano, se complementan. Con el remedio por lo general se transita por la chuma (vómito y mareos) para sanar el cuerpo, luego se transita para expandirse en la naturaleza y en nuestro propio cosmos, finalmente se transita para dialogar con nosotros mismos, meditar y examinar nuestros actos, también para dialogar con las personas que acompañan el ritual, la familia, amigos o comunidad. El remedio del *yagé* ya no es sólo un remedio sino el acto del diálogo del hombre con el universo interior y exterior, en este acto medicinal se expresa la divinidad, es el lenguaje de lo sagrado.

#### **2.4.1. El yagé como palabra de los ancestros.**

La ayahuasca es la medicina por excelencia de la familia inga y demás pueblos andinos. Es la herencia de herencias. El remedio convive con la familia por generaciones.

El ancestro o abuela habla y aconseja a través de *pintas* (imágenes, visiones, experiencias) y emociones, a través de las circunstancias en que se encuentran las personas. “El *yagé*, nos habla de distintas formas, en diferentes maneras y uno tiene que interpretar esas formas” (J. Chindoy, Comunicación personal, 27 de julio de 2018). En el remedio se expanden las palabras, los consejos y enseñanzas de abuelos, madres y de la misma persona que experimenta el transcurrir de su vida.

En la ayahuasca habla el tejido de la familia y también la naturaleza. Con mis experiencias y demás puedo corroborar que en el remedio los diálogos pasados se hacen eternos presentes, en la primera experiencia que tuve con el remedio escuchaba las voces y consejos de mi familia, escuchaba la voz de mi abuela, de mi madre y mi sobrina, resonaban, como un eco. Pero también hacían eco en mi conciencia al meditar cada palabra se multiplicaban más los consejos y ya no sólo eran los de ellos sino los míos, me sentía atrapada en un círculo de ideas, consejos y diálogos.



También se agudizó el sonido de los grillos y el sonido del viento. Cuestionando mis experiencias con las de otras personas comprendí que por lo general suele suceder esto, la ayahuasca fomenta diálogos con nuestras raíces y con los seres que más han marcado nuestra existencia.

El remedio es un recuento con la familia, toman vida los consejos, y emociones. En las pintas del ambi-huasca<sup>11</sup> hasta hablan las plantas con sus olores, las aguas con el sonido y la tierra con sus olores. Los consejos de los ancestros de cuidar el territorio, toman vida. Las plantas lloran y caminan, los animales se pasean y miran.



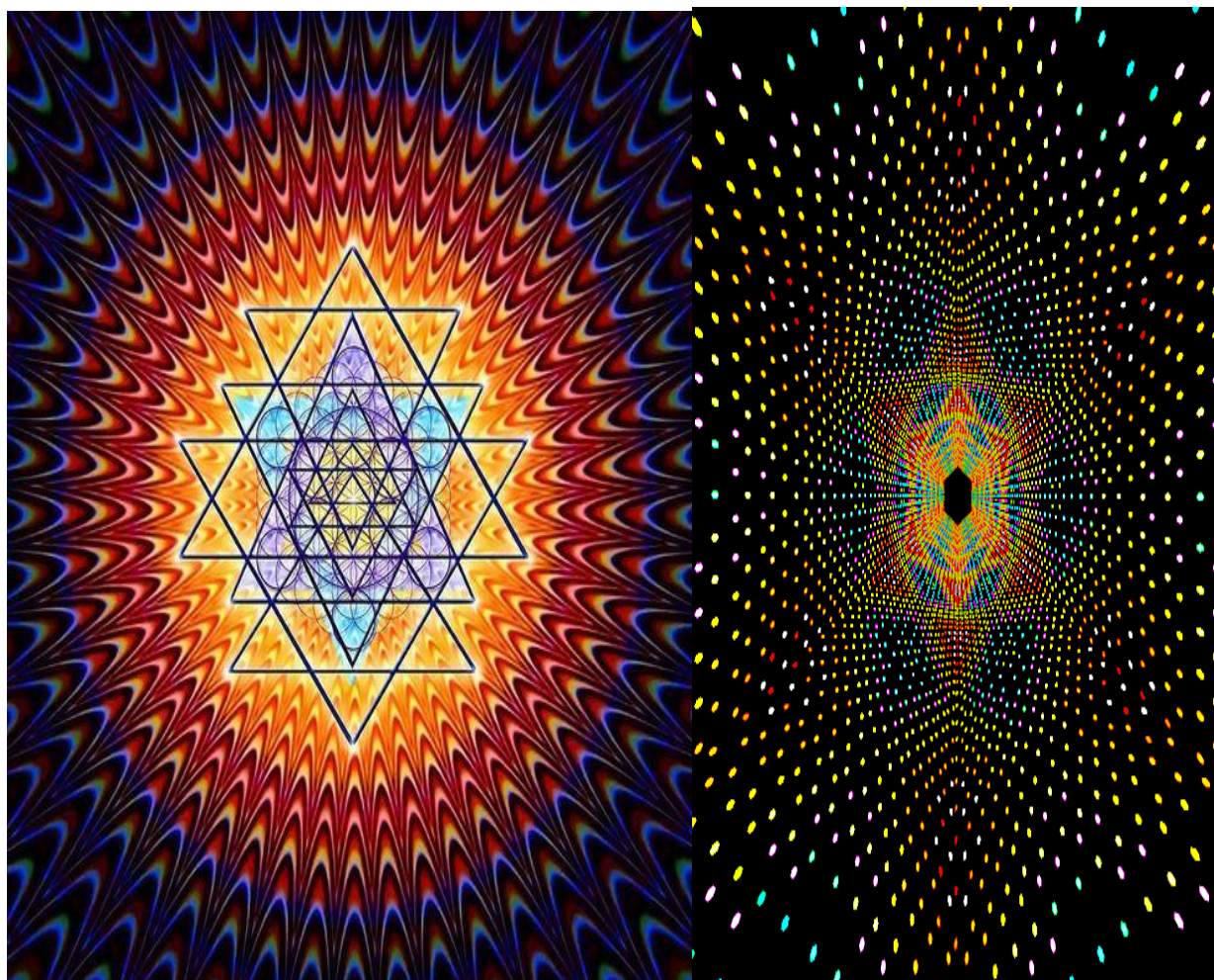
*Figura 38. Pintas del yagé.*

Con las personificaciones de la naturaleza habla el remedio, también con colores. El ver las imágenes donde unas plantas lloran, chocan con nuestra razón. Pero estas imágenes hacen parte de las enseñanzas de la familia para explicar que la naturaleza siente y se la debe cuidar.

<sup>11</sup> En la lengua inga ambi-huasca es otro nombre que con que se conoce al yagé, que significa el bejuco sanador o sagrado remedio

La razón se vuelve profunda y ahonda los mensajes desde los distintos códigos. Las palabras del remedio a través de imágenes se multiplican en miles y los pensamientos también, se agudizan alrededor de ellas.

En el remedio las palabras se detienen y se hacen eternas, un color puede componer a una persona y así mismo descomponer, mil colores te pueden a ser y expandirte. El remedio lo dobla y lo desdobra, un sonido, un color, una hoja puede ser mil palabras y diez mil palabras. En una imagen el remedio puede decir muchas cosas.



*Figura 39. Geometría sagrada.*



Los colores, los olores y el mismo hombre en el remedio se hacen milenarios. Las palabras del ancestro ayahuasca toca el espíritu del hombre. Con distintos códigos habla el remedio, con sonidos, colores, tejidos, imágenes y entre otros. En cada experiencia de distintas formas se dialoga con el ancestro ayahuasca, hasta con el mismo silencio se habla para escalar a la interioridad. El remedio teje identidad con los ingas, los encamina al auto reconocimiento, a valorarse como pueblo milenario, también a luchar por la naturaleza, este ancestro habla desde la diversidad de lenguajes. Los mensajes de la ayahuasca resuenan en los rituales y en la vida de taitas e ingas.

#### **2.4.2. El yagé como el arte de tejer la memoria colectiva.**

La ayahuasca como se dijo en el anterior ítem también teje y teje identidad. El remedio es un ritual colectivo e individual, así, mismo es una sanación colectiva también individual. En el ritual participan niños, jóvenes, adultos y ancianos de las comunidades del territorio y comunidades vecinas.



*Figura 40. La familia Sánchez en la toma del sagrado remedio del yagé.*

La familia Inga se reúne en las tomas del remedio para seguir con el legado ancestral y también para reencontrarse consigo mismo. Durante el acto del ritual se teje nuestra espiritualidad, se reconcilia con uno mismo y con los demás. Se identifica con la naturaleza y con el otro.

En el remedio no sólo se hace la purga física sino espiritual. En esto, se teje la armonía tanto individual y colectiva mediante el perdón y el discernimiento de nuestros actos. El remedio fomenta unos espacios para meditar y reflexiona, es por esto que las comunidades lo toman en

fechas importantes tanto para elegir a nuevas autoridades, para sanar hechos traumáticos o psicológicos, para aconsejar y reflexionar a quienes estén haciendo desorden en la comunidad.

En el remedio no solo se teje la armonía del territorio sino también se adquiere las herramientas para mejorar en los tejidos artesanales. El remedio es la inspiración para plasmar figuras y colores.

En la ayahuasca se pinta, se pinta con colores y emociones, también se extrae las pintas o se plasman en chumbes, manillas, cuadros y en la música. El taita o chaman de la comunidad inga

Julio Chindoy asevera:

También sirve para tejer bolsos, los distintos colores, manillas, gargantillas aretes como en el resguardo lo hacen hermanas ingas, es parte el remedio para tejer bien, para hacer una buena combinación, y eso va con una fuerza espiritual, de protección, de vida, y no sólo en artesanías sino también en la música y en la ingeniería y en muchas cosas que el remedio ayuda a fortalecer. (J. Chindoy, Comunicación personal, 27 de julio de 2018)

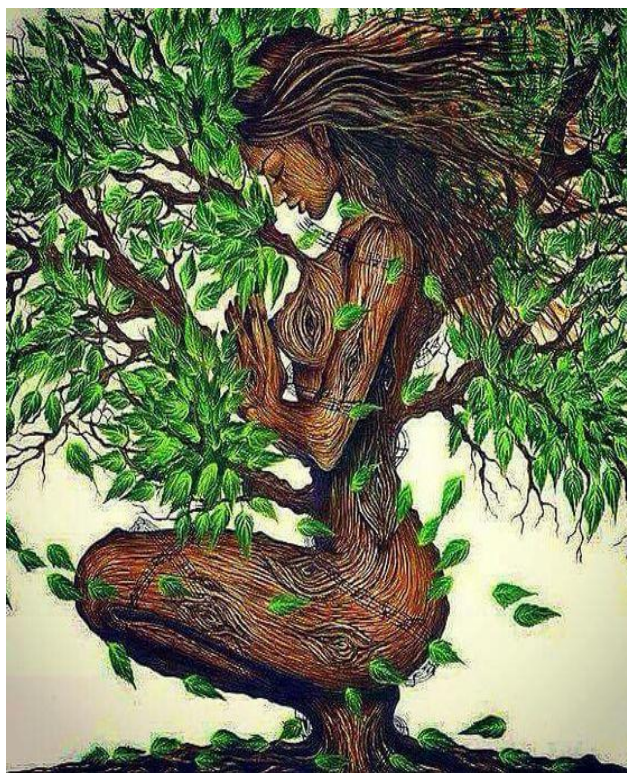
Por esto las artesanías para los ingas no sólo son un adorno o accesorio sino un recuento con la abuela ayahuasca. Figuras y colores en los tejidos son memorias escritas, son bellas palabras a través de colores y formas, estos también habitan en el universo interno de los ingas y hacen parte de la identidad. El yagé es una de las fuentes para hacer memoria colectiva, para crear y reencontrarnos con nuestra identidad.

### 2.4.3. El diálogo con mama alpa.

El sagrado remedio del yagé enseña que no sólo los hombres, se relacionan, viven y sienten sino también la naturaleza. Los espacios que ahonda el remedio familiariza y sensibiliza a los hombres con *mama alpa*.

Los animales, las plantas y todo ser vivo y quizás hasta los elementales hablan y componen al ser humano: “Tu en la chuma del remedio te puedes comunicar con un árbol, inclusive puedes sentir el caminar de una hormiguita, puedes escuchar vientos, sonidos son diferentes formas que el remedio lo hace reflexionar” (J. Chindoy, comunicación personal, 27 de julio de 2018). En el remedio los sentidos se agudizan y todo tiene importancia, los sonidos de animales, del agua, del viento, del fuego son profundos y bonitos, el movimiento del fuego, de los árboles y la noche se resaltan.

En las experiencias con el sagrado remedio las personas se detienen y amplían su percepción sobre la naturaleza, todo esto tiene más sentido para la vida del hombre. También puedo corroborar que tuve la oportunidad de experimentar otro modo de vida a través del remedio del yagé, me convertí en un árbol y sentía lo bello que el viento acariciaba mis hojas. Sentían la vida de un árbol junto a las lluvias, en ese entonces no sentía frío sino emoción de recibir las



*Figura 41. La conexión.*

gotas de agua, las gotas pasaban lento sobre mí, cuando hacia contacto con el agua mis raíces se movían.

También sentía que había gente que pisaba mis raíces unos eran más pesados que otros, no me sentía muy bien. Al final, descubrí que las plantas sienten de distintas formas, hay hombres que no son consciente de la vida que habita en un árbol, hombres que pisan fuerte y son agresivos con la naturaleza, pero también hay hombres que saben caminar con ella. Con más ganas y fuerza el remedio amplió mi amor por el conocimiento, en especial sobre las plantas que son las que a diario nos sanan y nos alimentan.

En el remedio se experimenta pintas y emociones que los relacionan con los animales, plantas, el agua, el viento, el fuego y la tierra. El diálogo con la *pacha mama* puede ser desde los sonidos, caminos, olores, tejidos, miradas, el movimiento y entre otras. En la *ayahuasca* la gente vive distintas experiencias sobre la naturaleza, desde hablar con árboles y animales hasta convertirse en ellos.

El diálogo con la madre tierra es diverso, y a través del remedio se comprende que no sólo el hombre tiene lenguaje sino también *mama alpa*. En el remedio las distintas formas de lenguaje se expanden, se expresa la naturaleza, y se afianza las relaciones del hombre con esta, ya no son unos extraños, estos hacen parte de la vida y el tejido con el hombre.

La sanación física y espiritual del remedio es también a través del diálogo con el abuelo fuego, la comunidad étnica, la naturaleza y también con el silencio, donde habla lo infinito y lo finito. El lenguaje del silencio es profundo, y también en este se hace *catarsis*, produce tristezas y alegrías, negaciones y afirmaciones, olvido y eternidad. Estos lenguajes abren espacios para crear y pensarse de una forma distinta, más existencial y coherente con los principios del *suma kausai* (vivir bonito o vivir en armonía).

Con los anteriores ítems se concluye que el lenguaje sagrado del remedio no es lógico racional. Este lenguaje se parece al lenguaje de los sueños, en cuanto a que esto no tienen una estructura lógica. Esta práctica es la expresión de la interioridad, de lo que hay en cada individuo.

En Investigaciones Filosóficas los análisis de Wittgenstein concluyeron que los juegos del lenguaje no son todos lógico racionales y pretender esto sólo idealiza la realidad de los lenguajes:

(...). Pues entonces puede parecer como si hablásemos en lógica de un lenguaje ideal. Como si nuestra lógica fuera una lógica, por así decirlo, para el vacío. — Mientras que la lógica no trata del lenguaje — o del pensamiento — en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural, y lo más que puede decirse es que construimos lenguajes ideales. (Wittgenstein, 1988, p. 37)

La lógica no es la normativa para el fenómeno del lenguaje. Son las formas de vida que dan sentido a sus prácticas expresivas como se demostró con la comunidad Inga. En el sagrado remedio del yagé es el pueblo Inga el que sigue las reglas y dan sentido a sus prácticas expresivas. El lenguaje del yagé es enigmático y se despliega en el campo de la interpretación, por esto, es también la búsqueda del conocimiento de sí mismo y el universo. Un ejemplo claro fue mi propia experiencia, en la que me identifique con un árbol. Descifrar este mensaje a través de esta experiencia fue enriquecedor despertó en mí inquietudes profundas sobre las plantas especialmente en su modo de vida y su poder para sanar.

Ahora comprendo que mis raíces, mis ancestros tejieron mi identidad con la naturaleza y que esta han sido la fuente de inspiración en la cosmovisión del pueblo Inga. Muy adentro de mí, había un lugar para las plantas, mis abuelos me hablaron sobre ellas. En el lenguaje sagrado del remedio comprendí por qué a los Ingas nos reconocen como botánicos o conocedores de la medicina tradicional. Esta práctica dejó más preguntas que respuestas en cuanto al mundo de las plantas, sin embargo, es un primer paso para avanzar en el conocimiento de ellas.

El lenguaje sagrado que hace eco en la búsqueda del conocimiento para los ingas es el sagrado remedio del yagé que al igual que en el Oráculo de Delfos insisten en el conocimiento de sí mismo “conócete a ti mismo y conocerás el universo y lo que hay en él” (anónimo).



## Conclusiones

### Diversidad de Lenguajes y Formas de Vida

Los fundamentos teóricos de Wittgenstein dejan espacios abiertos para hablar de la diversidad de lenguajes que han sido creados por las formas de vida. Con las herramientas filosóficas se profundizó el tema de los juegos de la comunidad Inga, esto agudizó la mirada del lenguaje y de la comunidad étnica.

En el transcurso del desarrollo de la investigación desde las bases filosóficas de Wittgenstein *juegos del lenguaje y formas de vida* hasta en el recorrido del pensamiento amerindio Inga se resalta la pluralidad de lenguajes y modos de vida. El concepto principal que reúne estos pensamientos importantes sobre el lenguaje, se sintetiza en *diversidad de lenguajes y formas de vida*.

La filosofía de Wittgenstein sobre el lenguaje es veraz al considerar al lenguaje como dinámico y plural. Este fenómeno se compara a la metáfora con las pintas de la ayahuasca: Juegos expresivos con colores, olores, figuras, miradas, sonidos, sueños y señas.

También se asimila al tejido de los colores, no se pinta y se teje de un sólo color sino de varios. Este lenguaje multicolor que nos propone el pluralismo lingüístico de Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* se compone de diversos hilos que ejemplifica distintas funciones del lenguaje, por ejemplo: hilos verdes que cumplen la función exclamativa, hilos amarillos que desarrollan la función de suplicar, hilos rosados que muestran la capacidad de prometer, y muchos colores más, no sólo para describir el mundo, sino para crear mundos o poetizar el existente.

Los análisis de Wittgenstein sobre el lenguaje no desarrollan el concepto de *Formas de vida*. Sin embargo, en el transcurso del desarrollo del trabajo investigativo se dio un lugar a este

concepto como el fundamento principal de los lenguajes, los cuales posibilitan hablar de dichos fenómenos.

Los juegos del lenguaje están amarrados a las formas de vida, ambos son importantes. No se debe fragmentar al lenguaje sin las comunidades. Estos no se crean por sí solos, no son entes vivientes, las comunidades son las que construyen y afloran *los juegos del lenguaje*.

El ejemplo concreto con la comunidad Inga de Aponte demuestra que las formas de vida son los que determinan la dinámica de sus juegos lingüísticos. Las comunidades son las que les dan sentido a sus prácticas expresivas. Las *formas de vida* indican que entre más diversas sean estas, así mismo son de diversos y complejos sus lenguajes.

La *forma de vida Inga* teje sus expresividades en la lengua Inga, el tejido y en el remedio del yagé. Estos son distintos lenguajes que expresan la misma vida de la tierra y sus múltiples expresiones vivientes, tanto materiales como sus correlatos espirituales. Los distintos lenguajes son las herramientas para pervivir en el tiempo y en el espacio. A través de aquellos, transmiten y enseñan sus saberes. Las distintitas expresividades son sus herramientas para tejer y vivir en las memorias de las futuras generaciones.

La lengua Inga es una de las prioridades en la comunidad, tanto para fortalecer y reivindicar la identidad. La lengua expresa la cosmovisión, el modo, lugar y espacio en cómo se conciben los ingas dentro y fuera del territorio. La cuna del aprendizaje de la lengua materna es en el hogar. En manos de padres, madres, abuelos niños y jóvenes está en continuar el legado de la familia Inga.

El tejido es una práctica cotidiana en el pueblo Inga. Una práctica que tiene muchos usos, tanto para subsistir, expresar, enseñar, afianzar las relaciones, armonizar, fortalecer la identidad, y avanzar en los espacios espirituales.

El tejido Inga como expresividad deja en últimos términos a las artesanías como unos simples accesorios. Ahora bien, son un pulmón más por donde respiran los pensamientos de la comunidad, en este se escribe las memorias de los abuelos, se escribe nuestro origen y consejos, así mismo mediante el arte nos amplían la imaginación, y cultivan el principio de no ser perezosos.

No sólo el pensamiento de Wittgenstein apela al pluralismo de las expresividades, sino que de manera más específica y vivencial apelan las comunidades étnicas. Las prácticas de la comunidad resaltan los lenguajes de la madre tierra; del hombre y la naturaleza. Estos lenguajes son abundantes, en el sagrado remedio y en la lengua Inga la madre tierra se expresa de distintas formas, a través de la energía, de sonidos, olores, experiencias, colores, figuras, cantos, sueños, miradas, señas caminos, y entre otros.

En la vida cotidiana pasa desapercibido los lenguajes de la madre tierra, se ignora inclusive que tengan lenguaje. Pero con el sagrado remedio se ahonda la importancia de su expresividad, de que los pájaros canten, las hormigas crean su camino, las plantas expulsen sus olores, los ríos hagan sus sonidos. En el remedio no calla la naturaleza, se expresan libremente. En la realidad el hombre silencia a la naturaleza, los árboles y los nacimientos se exterminan, y las aves junto a los territorios continúan siendo su botín. Es, por esto, que el remedio hace parte de la sanación física y espiritual porque armoniza al hombre con la naturaleza, también nos esparce en los diálogos con ella, en ese diálogo espiritual.

Estudios y prácticas argumentan la existencia de los múltiples lenguajes, tanto de animales, naturaleza y el hombre. Las comunidades étnicas utilizan el lenguaje no sólo para comunicarse con la comunidad sino para hablar con la naturaleza. Los diálogos con ella también elevan la sabiduría del hombre.

En vista de que el Resguardo Inga de Aponte junto a otros pueblos están en vía de desaparición física y cultural, se resalta que así mismo la diversidad lingüística de Colombia está en vía extinción. Por tanto, se esgrime la atención y cumplimiento desde los marcos legales a las instituciones educativas y demás instituciones apoyo a los distintos procesos que ejercen las comunidades étnicas. Los saberes ancestrales deben tener un lugar en las Instituciones educativas para fortalecer y reivindicar a las comunidades étnicas. También para ampliar y avanzar en otras líneas del conocimiento.

El trabajo investigativo sobre los juegos del lenguaje Inga rescata del olvido las memorias de abuelos y abuelas sobre el pensamiento originario Inga. La investigación esta nutrida con los mayores, taitas, líderes, educadores y artesanos del Territorio. Los abuelos nos enseñan que la lengua, el traje, la alimentación, el tejido, los rituales y el remedio hacen parte de la noción del *Ser inga*. Somos un tejido de pensamientos y prácticas ancestrales que a pesar que son múltiples y diversas implican una unidad total con la naturaleza.

Hoy vemos con más claridad por qué las prácticas amerindias son distintas a las de occidente. Por qué los ingas llaman *mama alpa* a la tierra, *Sara* al maíz, *tulpa* a la hornilla, *pacha* al vestido de la mujer, *Kusma* al vestido del hombre, *wasikamas* a las personas y *mama Killa* a la luna. Son entidades vivientes abundantes del flor vital y no meras cosas para ser explotas e instrumentalizadas como hace el hombre occidental.

Sí los abuelos tomaban el remedio desde hace años para armonizar, también coincido con ellos que hay lenguajes que sanan, como los de la naturaleza y del ambi-Uasca. El diálogo como una forma de hacer *catarsis*, de sanar, acercarnos a nosotros mismos y hacia los demás.

El tejido es una de las filosofías por excelencia de las comunidades amerindias. Es la filosofía de la colectividad, diversidad de las memorias, de la educación, de la espiritualidad, del lenguaje,

del trabajo, del emprendimiento, es la práctica diaria de toda la madre tierra, tejen las serpientes, las arañas, los ríos, el hombre y el universo. Toda esta manifestación expresada en el tejido implica una forma de constituir las relaciones y los mismos lazos entre los diferentes miembros de la comunidad.

El trabajo investigativo deja en mis manos herramientas para seguir tejiendo identidad y armonía. De este trabajo nace un nuevo proyecto: Lenguaje ancestral *kausa kilkai*. Una asociación de artesanos con miras a fortalecer el lenguaje del tejido, intercambiar saberes y fortalecer la economía de la comunidad. En este nuevo proyecto se han dictado dos talleres. El primer taller en el Resguardo Inga de Aponte (Nariño) y el Segundo taller en el Cairo (Valle del Cauca) con mujeres víctimas del conflicto armado. (véase anexos). Esto es fundamental porque es una forma de contribuir al fortalecimiento de los lazos de unión en la comunidad Inga de Aponte, pero también de seguir con nuevos proyectos académicos y vivenciales.

## **Recomendaciones**

El trabajo investigativo con respecto a una comunidad étnica sugiere que los trabajos estén enfocados en pro- del fortalecimiento de la comunidad. Hoy en día, buena parte de los pueblos indígenas son prevenidos debido a que sus saberes y prácticas han sido patentados, distorsionados y satanizados.

La reciprocidad es importante para desarrollar un tema de estudio con los pueblos étnicos. Estas son más receptivas cuando de parte y parte tienen algo qué aportar. El intercambio de saberes es valioso para las comunidades, aún, más para el pueblo Inga donde el principio de reciprocidad prima como política y modo de vida.

En los conversatorios el lenguaje es importante tanto para darse a entender como para afianzar a la comunidad. Especialmente con personas ancianas. Se recomienda que sea lo más corriente y comprensible. Sí, el investigador habla la lengua nativa es más placentero y fructífero para el desarrollo de este.

Las invitaciones para los conversatorios deben programarse con tiempo, ser puntual. Los temas a tratar deben tener un horizonte, las preguntas deben estar bien formuladas y organizadas.

Los equipos para la investigación deben ser los más adecuados, supervisarse antes del desarrollo y tener un plan B u otras alternativas para que esto no sea un obstáculo en el desarrollo.

Para finalizar, que las universidades extiendan su apoyo a los procesos investigativos enfocados en comunidades étnicas, aún más a los estudiantes indígenas. Esto para involucrar al estudiante en su qué hacer como indígena profesional también para que la institución sea garante en la protección de la diversidad cultural.

## Anexos

### A) Evidencias Fotográficas de la Investigación.



Elaboración del chumbe inga. 26/07/2018



Elaboración y simbología en las artesanías 26 /07/2018.





Toma de remedio 20/04/2019



En la casa del Ambi- Uasca 27/07/2018.



Toma de remedio. 20/02/2019.



Investigación de la lengua v modo de vida de la familia inga. 07/03/2019



Investigación de la lengua y modo de vida de la familia inga 3/03/2019







Primer taller de Lenguaje Ancestral *kausa kilkai* en Aponte (Nariño). 06/03/2019.



Segundo Taller Cairo- valle 20/04/2019

**b) Anexos entrevistas audios.**

1. Entrevista Diego María Carlosama: El tejido.
- 1.1. Entrevista Diego María Carlosama: Rituales Ingas- Placenta.
2. Entrevista Diego Carlosama Janamejoy: *Sara* (maíz).
- 2.1. Entrevista Diego Carlosama Janamejoy: Significado del vestido tradicional.
- 2.2. Entrevista Diego Carlosama Janamejoy : *suma kausai*, (vivir bonito) *minga* (asociación).
3. Entrevista Jhon Fredy Carlosama: *wasikamas* (cuidadores del territorio).
4. Entrevista Rosaura Mavisoy: Perdida de la lengua Inga.
5. Entrevista Peregrina Janamejoy: *mama Killa* (luna).
- 5.1. Entrevista Peregrina Janamejoy: *kury iaku* (quebrada de oro).
6. Entrevista Gentil Muñoz: Lengua Inga.
- 6.1. Entrevista Gentil Muñoz: *suma kausai* (vivir en armonía).
7. Entrevista Edilma Jamioy: significado del chumbe.
8. Entrevista Julio Chindoy: El sagrado remedio del yagé.
9. Entrevista Leandro Janamejoy: El sagrado remedio del yagé.

**Glosario.**

Ambi- Uasca: remedio del yagé.

Ambi- wasi: casa del remedio.

Awai: verbo tejer.

Awanga: herramienta propia para tejer.

Chagra: huerta.

Chumbe: cinturón.

Chaska: estrella.

Kusma: vestido hombre.

Kary: hombre.

Kury: oro.

Iaku: agua.

Inga: Nombre de un pueblo étnico.

Minga: asociación.

Mama Alpa: madre tierra.

Mama Killa: madre luna.

Nina: fuego.

Ñawi: ojos

Pacha: vestido mujer.

Pacha mama: madre tierra.

Runa: gente.

Runa simi: lengua Inga.

Sara: maíz.

Tulpa: fogón.

Taita: padre, abuelo.

Tugtu: flor.

Inti: sol.

Uigsa: vientre, rombo.

Warmi: mujer.

Yagé: brebaje medicinal.

Qheswa: lengua Quechua.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

- Angarita, R. (2015). *Filosofía y Sabiduría Ancestral*. Bucaramanga, Colombia: Universidad Industrial de Santander.
- Constitución política de Colombia [Const.] (1991), Artículo 7, 8, 9, 10 [ Título I].
- Duque, J., y Ronderos, J. (2005). Ritos y mitologías en torno al yagé. Una reflexión sobre los orígenes de las conciencias humanas. *Cultura y droga*, (12), 15-163.
- Grass, A. (1979). *Animales Mitológicos*. Bogotá: Litografía Arco.
- Giorgio, C. (2010). *La sabiduría griega III*. Barcelona: Trotta.
- Jacanamijoy, B. (2017). *El chumbe Inga una forma de Percepción del Mundo*. Bogotá: Ankla.
- Loingsigh, G. (2011). *Una mirada desde el Sur*. Bogotá: Impresol Ediciones.
- López, A. (2012). Tractatus lógico-philosophicus a las investigaciones filosóficas y la teoría de los juegos lingüísticos de Ludwig Wittgenstein. *Escritos*, 20 (44), 121-135.
- López, P. (1986). “Introducción a la filosofía de Wittgenstein” sujeto, mente y conducta. *Revista Latinoamericana de filosofía*, 15(2), 253.
- Marrades, J. (2014) Sobre la noción de “formas de vida” en Wittgenstein. *Revista, Ágora*, 33(1), 139-152.
- Ocampo, J. (2012). *Mitos y leyendas latinoamericanas*. Bogotá: Plaza y Janes.
- Pueblo Inga. (2009) *Mandato Integral de Vida para la Pervivencia del Pueblo Inga de Aponte*. San Juan de Pasto: Modos Print.
- Valenzuela, A. (2006). *Las Maravillas del Quechua Inka*. Cusco, Perú: Academia Mayor de la Lengua Quechua.
- Von, V. (1964). *Culturas Básicas del Mundo Los Incas*. México: Joaquín Morris.
- Wittgenstein. (1988). *Investigaciones filosóficas*: Barcelona, Crítica.
- Wittgenstein. (1994). *Tractatus lógico philosophicus*. Barcelona: Altaza.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Withrinton, E. (2000). Wittgenstein y los cimientos del lenguaje. *Revista Elementos*, (39), 41-49.

## Referencias fotográficas.

*Figura 1.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Atun purutu iaku* (quebrada de tierras frijoleras) [fotografía].

*Figura 2.* Fernández, A. (22 de abril de 2018) *Madre tierra* [Imagen]. Recuperado de <http://masdemimundo.blogspot.com/2012/09/nuke-mapu-madre-tierra.html>

*Figura 3.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Ollas de Barro tejidas con tierra* [Fotografía].

*Figura 4.* Carlosama, J. (7 de junio de 2015). *Laguna de Aponte* [Fotografía].

*Figura 5.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Atun Puncha (El gran día- Celebración en Honor a la Madre tierra y Taita Carlos)* [Fotografía].

*Cabildo Indígena Universitario UTP* [Fotografía]. *Figura 6.* SABEAE. (23 de abril de 2019) *Maíz, alimento ancestral y sagrado.* En Facebook [ imagen]. Recuperado de <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=279471743002654&set=a.142190213397475&type=3&theater>

*Figura 7.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Maíz, el alimento sagrado* [Fotografía].

*Figura 8.* Kesselamn, P (2016). *Luna (Mama Killa* [Imagen]. Recuperado de [https://www.clarin.com/astrologia/luna-sol-lunacion-lunaciones-ciclos-fases-negocios-contratos-compra-venta-consejos-patricia-kesselman\\_0\\_ByNGsAYwQx.html](https://www.clarin.com/astrologia/luna-sol-lunacion-lunaciones-ciclos-fases-negocios-contratos-compra-venta-consejos-patricia-kesselman_0_ByNGsAYwQx.html)

*Figura 9.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Tulpa, abuelo fuego y familia* [Fotografía].

*Figura10.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Nina (fuego)* [fotografía].

*Figura 11.* Carlosama, J. (18 de marzo de 2019). *Minga de trabajo- Divichido* [Fotografía].

*Figura12.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Tejido Inga.* [fotografía].

*Figura 13.* Nueva Tribuna. (10 de septiembre de 2015). *Pacha mama* [Imagen]. Recuperado de <https://www.nuevatribuna.es/articulo/america-latina/mito-pacha-mama/20150916201542120208.html>

*Figura 14.* Chindoy, L. (16 de marzo de 2018). *Estudiantes con el traje típico del pueblo Inga- VIII Posesión*

*Figura 15.* Carlosama, D. (7 de mayo de 2008). *Cusma, el traje típico del hombre inga* [Fotografía].

*Figura 16.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Chumbe* [Fotografía].

*Figura 17.* Fuente propia. (6 de marzo de 2019). *El lenguaje del tejido en la pacha y la cusma.* [Fotografía].

*Figura 18.* Fuente propia. (26 de julio de 2018). *Elaboración del chumbe con colores y símbolos* [Fotografía].

*Figura 19.* Fuente propia. (26 de febrero de 2019). *El Jaguar, símbolo de poder* [Fotografía].

*Figura 20.* Fuente propia. (26 de julio de 2018). *Rana, símbolo de la fertilidad y la familia* [Fotografía].

*Figura 21.* Fuente propia. (26 de febrero de 2019). *Ríos y serpientes, los símbolos del movimiento* [Fotografía].

*Figura 22.* Fuente propia (26 de febrero de 2019). *El rombo, el símbolo de un espacio de vida.* [Fotografía]. En Jacanamijoy, B. (2017) *El chumbe Inga una forma de Percepción del Mundo*. Bogotá: Ankla.

*Figura 23.* Fuente propia. (26 de febrero de 2019). *Mujer inga símbolo de identidad* [Fotografía].

*Figura 24.* Fuente propia. (26 de febrero de 2019). *Hombre inga símbolo de identidad* [Fotografía].

*Figura 25.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Chagra símbolo de la granja* [Fotografía].

*Figura 26.* Fuente propia. (26 de julio de 2019). *Planta de Maíz, el alimento ancestral* [Fotografía].

*Figura 27.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Agua (iaku)* [Fotografía].

*Figura 28.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Sol (indi)* [Fotografía].

*Figura 29.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Ojos (ñawi)* [Fotografía].

*Figura 30.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Flor (tugtu)*[Fotografía].

*Figura 31.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Estrella (Chaska)* [Fotografía].

*Figura 32.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Ojos de agua sobre la huerta (ñawi iaku chagramanda)* [Fotografía].

*Figura 33.* Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Mujer y hombre tejiendo identidad (warmikuna y runakuna awaspa nukanchipa)* [Fotografía].

Figura 34. Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Flores y ojos de estrellas en el espacio de vida (tugtukuna y ñawikuna puncha iadushkuna mama alpa)* [Fotografía].

Figura 35. Fuente propia. (3 de marzo de 2019). *Ambi-wasi* (casa del remedio) [Fotografía].

Figura 36. Pinterest. (s.f.). *Bejuco del yagé*. [Fotografía]. Recuperado de <https://co.pinterest.com/pin/508273507919352466/?lp=true>

Figura 37. IPS-I del Pueblo inga en Aponte. (3 de febrero de 2019). *Ceremonia de Ambi Uasca*. En Facebook [Fotografía] recuperado de <https://web.facebook.com/2356803854550279/photos/a.2369006399996691/2371035259793805/?type=3&theater>

Figura 38. Amaringo, P. (s.f.). *Pintas del yagé* [Imágenes]. Recuperado de <https://redespress.wordpress.com/2016/06/04/pablo-amaringo-y-el-color-de-la-ayahuasca/>

Figura 39. Pinterest. (s. f) *Geometría Sagrada*. [imagen]. Recuperado de <https://co.pinterest.com/pin/450852612680531487/>

Figura 42. Fuente propia (21 de marzo 2019). *La familia Sánchez en la toma del sagrado remedio del yagé* [Fotografía].

Figura 36. Alcalde, L. (2019) *La conexión* [ Imagen]. Recuperado de <https://www.lisetealcalde.art/product/the-connection-lisete-alcalde-painter-artist/>

## OTRAS FUENTES

### Online.

Cabrera, H., Rosu, H., Torres, L., y Treviño, J. (2007). *La codificación de los quipus incas*, recuperado [https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/58\\_4/PDF/06ok-512-26-33.pdf](https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/58_4/PDF/06ok-512-26-33.pdf)

Díaz, R. (2004). El yagé- breve descripción etnomédica. *Visión Chamánica*, recuperado de <https://www.visionchamanica.com/index.htm>